Buddhistisches Leben und Denken

Herausgegeben vom Verlag des Buddhistischen Holzhauses Berlin-Frohnau, Am Kaiserpark 25

Jahrgang VII Heft 2 Juli/September 2480/1936

Mahānāmo

(Samyutta-Nikāya V, S. 395)

1. Einstmals weilte der Erhabene bei den Sakkern in Kapilavatthu im Nigrodhahain.

2. Da nun begab sich der Sakker Mahānāma zum Erhabenen. Dort angelangt begrüßte er den Erhabenen ehrfurchtsvoll und setzte sich seitwärts. Seitwärts sitzend sprach nun der Sakker Mahānāma zum Erhabenen so:

3. „Inwiefern, o Herr, ist einer Laienanhänger (upāsaka)?"

„Wenn, Mahānāma, einer zum Buddha Zuflucht genommen hat, zur Lehre Zuflucht genommen hat, zur Mönchsgemeinde Zuflucht genommen hat, insofern, Mahānāma, ist einer Laienanhänger."

4. „Inwiefern aber, o Herr, ist ein Laienanhänger mit Zucht begabt?"

„Wenn, Mahānāma, ein Laienanhänger sich der Lebensberaubung enthält, sich des Nehmens von Nichtgegebenem enthält, sich eines schlechten Wandels in Lüsten enthält, sich der falschen Rede enthält, sich des Genusses von berauschenden Getränken enthält, insofern, Mahānāma, ist ein Laienanhänger mit Zucht begabt."

5. „Inwiefern aber, o Herr, ist ein Laienanhänger mit Vertrauen gerüstet?"

„Da, Mahānāma, hat ein Laienanhänger Vertrauen, er vertraut der Erleuchtung des Vollendeten: ‚Wahrlich, das ist der Erhabene, der Heilige, der Vollerwachte, der in Wissen und Wandel

Vollendete, der Wegesmächtige, der Kenner der Welt, der unvergleichliche Lenker zu zähmender Menschen, der Lehrer der Götter und Menschen, der Erwachte, der Erhabene'. Insofern, Mahānāma, ist ein Laienanhänger mit Vertrauen gerüstet."

6. „Inwiefern aber, o Herr, ist ein Laienanhänger freigiebig?"

„Da, Mahānāma, lebt ein Laienanhänger mit einem vom Makel des Geizes freien Gemüt im Hause, er ist freigiebig, hat eine offene Hand, er freut sich am Geben, übt das Geben, er freut sich am Austeilen der Gaben. Insofern, Mahānāma, ist ein Laienanhänger freigiebig."

7. „Inwiefern aber, o Herr, ist ein Laienanhänger mit Wissen begabt?"

„Da, Mahānāma, ist ein Laienanhänger weise, er ist mit dem Wissen vom Entstehen und Vergehen begabt, mit dem edlen, durchdringenden, zum völligen Versiegen des Leidens hinführenden. Insofern, Mahānāma, ist ein Laienanhänger mit Wissen begabt."

Über den Ehrbegriff

Eine langjährige deutsche Buddhistin nahm vor kurzem Anstoß an unserer Übersetzung des Wortes sakkāra mit „Ehre" in folgendem Zusammenhang: „Stark, hart und grausam, ihr Mönche, sind Gewinn, Ehre und Ruhm, ein Hindernis für die Erlangung der unvergleichlich höchsten Sicherheit" (Samy. II, S. 233).

Sie meinte, der Begriff Ehre habe für sie und wohl für manchen Deutschen eine andere Färbung, als hier in Betracht käme. Diese Färbung werde aus Sätzen wie den folgenden deutlich: „Es geht mir an die Ehre, daß dieser Mensch mich einen Lügner nennt, denn ich bin ehrlich, d. h. wahrhaftig." „Ehrlichkeit ist die Ehre des kleinen Mannes." „Die Ehre des Mädchens ist Keuschheit." „Der ehrsame Kaufmann betrügt nicht." „Ein Ehrabschneider", das „Ehrenwort" usw. Der Buddha habe, wenn er vor der Gefahr von Gewinn, Ruhm usw. warne, gewiß nicht auch die „Ehre" in dem von ihr angegebenen Sinn gemeint, sondern die äußeren Anzeichen der Ehre wie allerlei Vorrechte, Geschenke usw., die man nicht begehren soll. Die Schreiberin meint also, daß der Begriff der Ehre in dem von ihr angeführten und ähnlichen Sinn nicht nur für den Weltmenschen, sondern auch für den Buddhisten zu recht bestehe — und dieses möchte ich unter-

suchen. Es ist gewiß kein unnützes Verfahren, wenn man einen Begriff unter die Lupe unvoreingenommenen Denkens nimmt, der so oft gebraucht und so selten untersucht wird.

Um zunächst klarzulegen, welche Vorstellungen in Europa, speziell in Deutschland, mit diesem Begriff verbunden werden, möchte ich einige Kernsätze aus Schopenhauers „Aphorismen zur Lebensweisheit" anführen, die eine vorzügliche Erklärung und deutlich gefaßte Übersicht geben.

Sch. definiert das Wort Ehre folgendermaßen: „Wenn ich nun etwa sagte: die Ehre ist das äußere Gewissen, und das Gewissen die innere Ehre; — so könnte dies vielleicht manchem gefallen; würde jedoch mehr eine glänzende als eine deutliche und gründliche Erklärung sein. Daher sage ich: die Ehre ist, objektiv, die Meinung anderer von unserm Wert, und subjektiv, unsere Furcht von dieser Meinung."

Schopenhauer unterscheidet die bürgerliche Ehre, die Amtsehre, die Sexualehre, die ritterliche Ehre und einige Unterabteilungen. Da heißt es: „Die weiteste Sphäre hat die bürgerliche Ehre: sie besteht in der Voraussetzung, daß wir die Rechte eines jeden unbedingt achten und daher uns nie ungerechter oder gesetzlich unerlaubter Mittel zu unserem Vorteile bedienen werden. Sie ist die Bedingung zur Teilnahme an allem friedlichen Verkehr. Sie geht verloren durch eine einzige offenbar und stark dawiderlaufende Handlung, folglich auch durch jede Kriminalstrafe, wiewohl nur unter Voraussetzung der Gerechtigkeit derselben. Immer aber beruht die Ehre, in ihrem letzten Grunde, auf der Überzeugung von der Unveränderlichkeit des moralischen Charakters, vermöge welcher eine einzige schlechte Handlung die gleiche moralische Beschaffenheit aller folgenden, sobald ähnliche Umstände eintreten werden, verbürgt*): dies bezeugt auch der englische Ausdruck character für Ruf, Reputation, Ehre. Deshalb eben ist die verlorene Ehre nicht wiederherzustellen; es sei denn, daß der Verlust auf Täuschung, wie Verleumdung oder falschem Schein beruht hätte ... Die Amtsehre ist die

*) Diese Begründung hängt mit Schopenhauers Glauben an den „Willen" als ein Transzendentes und somit Unveränderliches zusammen, entspricht aber nicht der Wirklichkeit. Mag praktisch ein Mensch gewisse Handlungen immer wieder ausüben, wenn ähnliche Umstände eintreten, weil seine Neigung dazu (als sogenannte Charakteranlage) sehr ausgeprägt ist, so besteht grundsätzlich doch stets die Möglichkeit der Änderung und Überwindung dieser Neigung, weil der Lebensvorgang ganz und gar in der Veränderlichkeit und Wandelbarkeit aufgeht.

allgemeine Meinung anderer, daß ein Mann, der ein Amt versieht, alle dazu erforderlichen Eigenschaften wirklich habe und auch in allen Fällen seine amtlichen Obliegenheiten pünktlich erfülle. Je wichtiger und größer der Wirkungskreis eines Mannes im Staate ist ..., desto größer muß die Meinung von den intellektuellen Fähigkeiten und moralischen Eigenschaften sein, die ihn dazu tauglich machen: mithin hat er einen um so höheren Grad von Ehre, deren Ausdruck seine Titel, Orden usw. sind, wie auch das sich unterordnende Betragen anderer gegen ihn. ... Immer ... erkennt man dem, der besondere Obliegenheiten hat und erfüllt, mehr Ehre zu als dem gemeinen Bürger, dessen Ehre hauptsächlich auf negativen Eigenschaften beruht."

Die Sexualehre, die das Geschlechtsverhältnis von Mann und Weib betrifft, gipfelt in folgendem Satz Schopenhauers: „Die weibliche Ehre ist die allgemeine Meinung von einem Mädchen, daß sie sich gar keinem Manne, und von einer Frau, daß sie sich nur dem ihr angetrauten hingegeben habe."

Als besonders interessant enthüllt sich uns das, was Schopenhauer die ritterliche Ehre nennt, weil sie der wahre Tummelplatz unseres Ehrgeizes und unserer Eitelkeit ist. Gelten zwar die bisher ausgeführten Begriffe der Ehre mit einigen Modifikationen nach Sch. bei allen Völkern und zu allen Zeiten, so ist doch die ritterliche Ehre den Chinesen, Hindu, Mohammedanern ebenso unbekannt, wie sie es einst den Griechen und Römern war. Im Mittelalter entstanden, beschränkt sich diese Auffassung des Wortes Ehre auf die höheren Stände des christlichen Europas, und was ihnen nacheifert. Wörtlich gibt Schopenhauer folgende Erklärung dieses Ehrbegriffs:

„Die Ehre besteht nicht in der Meinung anderer von unserm Wert, sondern ganz allein in den Äußerungen einer solchen Meinung, gleichviel ob die geäußerte Meinung wirklich vorhanden sei oder nicht; geschweige ob sie Grund habe. Demnach mögen andere infolge unseres Lebenswandels eine noch so schlechte Meinung von uns hegen, uns noch so sehr verachten; solange nur keiner sich untersteht, solches laut zu äußern, schadet es der Ehre durchaus nicht. Umgekehrt aber, wenn wir auch durch unsere Eigenschaften und Handlungen alle anderen zwingen, uns sehr hoch zu achten (denn das hängt nicht von ihrer Willkür ab), so darf dennoch nur irgendeiner — und wäre es der Schlechteste und Dümmste —, seine Geringschätzung über uns aussprechen, und

alsdann ist unsere Ehre verletzt, ja sie ist auf immer verloren, wenn sie nicht wiederhergestellt wird ... Den Ursprung dieser weisen Grundansicht glaube ich mit Sicherheit darauf zurückführen zu können, daß im Mittelalter, bis ins 15. Jahrhundert bei Kriminalprozessen nicht der Ankläger die Schuld, sondern der Angeklagte seine Unschuld zu beweisen hatte. Dies konnte geschehen durch einen Reinigungseid, zu welchem er jedoch noch der Eideshelfer bedurfte, welche beschworen, sie seien überzeugt, daß er keines Meineides fähig sei. Hatte er diese nicht, oder ließ der Ankläger sie nicht gelten, so trat Gottesurteil ein, und dieses bestand gewöhnlich im Zweikampf. Denn der Angeklagte war jetzt ein „Bescholtener“ und hatte sich zu reinigen. Wir sehen hier den Ursprung des Begriffs des Bescholtenseins und des ganzen Hergangs der Dinge, wie er noch heute unter den „Leuten von Ehre“ stattfindet, nur mit Weglassung des Eides. Eben hier ergibt sich auch die Erklärung der obligaten, hohen Indignation, mit welcher „Leute von Ehre“ den Vorwurf der Lüge empfangen und blutige Rache dafür fordern, welches bei der Alltäglichkeit der Lügen sehr seltsam erscheint ... (Wirklich müßte jeder, der den Vorwurf der Lüge mit dem Tode zu strafen droht, in seinem Leben nicht gelogen haben.) Nämlich in jenen Kriminalprozessen des Mittelalters war die kürzere Form, daß der Angeklagte dem Ankläger erwiderte: „Das lügst du“, worauf dann sofort auf Gottesurteil erkannt wurde: daher also schreibt es sich, daß nach dem ritterlichen Ehrenkodex auf den Vorwurf der Lüge sogleich die Appellation an die Waffen erfolgen muß.“

Somit verbindet sich die **bürgerliche Ehre** mit der Vorstellung der Redlichkeit und Ehrenhaftigkeit, wie sie in den Sätzen zum Ausdruck kommt: „Die Ehre des kleinen Mannes besteht in seiner Ehrlichkeit.“ „Der ehrsame Kaufmann betrügt nicht.“ „Ehrlichkeit währt am längsten.“ Die **Amtsehre** besteht in der Vorstellung, daß, wer ein Amt innehat, die dazu erforderlichen Fähigkeiten besitzt und dieses Amt gewissenhaft versieht. Die **Sexualehre** ergibt sich aus dem Satz: „Die Ehre des Mädchens ist Keuschheit.“ Die **ritterliche Ehre** aber, deren Platz ausschließlich in fremde Köpfe verlegt wird, da sie von dem abhängt, was jene reden und tun — diese Auffassung des Wortes Ehre spricht aus den Sätzen: „Es geht mir an meine Ehre, daß mich der und der einen Lügner nennt, denn ich bin ehrlich.“ „Wer meiner Ehre zu nahe tritt, das ist der, der mich

für schlechter hält, als ich bin", ein „Ehrabschneider" und was es an ungeheuerlichen Annahmen mehr gibt.

Während Schopenhauer die anderen Formen des Ehrgefühls gut heißt, kann er die „Ritterliche Ehre" und was damit zusammenhängt, nicht schlecht genug machen; und ist es nicht so, daß jeder zum Philosophieren, ja nur zum unvoreingenommenen Denken neigende Kopf dieses Ehrgefühl in das Gebiet der Eitelkeit und Torheit verweisen sollte? Es zeigt sich aber, daß theoretisch Erkanntes im praktischen Leben oft schwer durchzuführen ist, ganz besonders hier, wo die von Schopenhauer sauber unterschiedenen Arten der Ehre nicht immer unterschieden werden können. So genügt der bürgerlichen und Amtsehre die negative Anerkennung nicht, die jedem X-beliebigen zuteil wird; sie wünscht positive Anerkennung und verhält sich so. Damit aber gehen diese Formen des Ehrgefühls in das über, was Sch. als ritterliche Ehre von ihnen streng trennen möchte. „Ich weiß, was ich meiner Stellung schuldig bin", sagt irgendein Würdiger und „tritt entsprechend auf". Das Charakteristische jeder Art von Ehrgefühl ist nämlich dieses: Es ist auf die Meinung anderer Leute und damit nach außen gerichtet und führt infolgedessen unweigerlich zur Veräußerlichung sonst vielleicht sehr schätzenswerter Eigenschaften.

Bemerkenswert ist auch dieses, daß die unteren Stände überall ohne den Ehrbegriff auskommen, ohne darum „ehrlos" zu sein. Selbst für die Sexualehre gilt dieses; denn niemand schilt das Mädchen der unteren Stände „ehrlos", wenn es sich einem Mann auch ohne Ehe hingibt. Die Weisen aller Zeiten haben sich gewiß niemals praktisch bei solchen Gefühlen aufgehalten. Sie, die kraft ihrer Persönlichkeit, d. h. Eigenartigkeit, ihren eigenen Typ geprägt haben, sind allerdings auch niemals Vorbilder der sogenannten bürgerlichen Sittsamkeit und Ehrenhaftigkeit gewesen. Der „Ehrenmann" stellt sich als Typ nur da ein, wo ein gewisser Wohlstand besteht und dementsprechend nach Rang und Ansehen gestrebt wird und man sich Geltung verschaffen will. Nebenbei möchte ich der Vollständigkeit wegen bemerken, daß ebenso wie die meisten Individuen gewisser Stände, besonders auch die über Wohlstand, Geld, Gut und Länder verfügenden Menschenmassen, Vereine, Gesellschaften, Staaten, Nationen den Ehrbegriff gar nicht entbehren können als Mittel, um sich durchzusetzen.

Der Ehrbegriff als stärkste Betonung unserer Persönlichkeit

ist ohne Glauben an ein mit sich selbst identisches Ich undenkbar; er fördert diesen Glauben, läßt unseren Egoismus wachsen.

Wenn wir dagegen anderen Ehre erweisen, so fördert uns dieses, läßt unseren Egoismus abnehmen, bringt uns inneren Vorteil auch dann, wenn die geehrten Menschen nicht eigentlich der Verehrung würdig sein sollten. Diese Moral ergibt sich aus den ebenfalls gut deutschen Anweisungen wie z. B. „Ehret Vater und Mutter". „Ehret das Alter." „Ehret den Gast." „Ehret die Obrigkeit." Hier sagt man nicht etwa: „Ehret Vater und Mutter, wenn sie gute Menschen sind", oder „Ehret die Obrigkeit, wenn sie gerecht ist" usw.

Wie verhält sich der Buddhismus zu den so tief wurzelnden Regungen des Ehrgeizes? Wir werden es an einigen Textstellen sehen. Verlangen nach Ehre und Bekümmernis über Beschimpfung müssen überwunden, abgetan werden, wenn wir innere Ruhe erlangen wollen. In Samy.-Nik. I, S. 4 heißt es:

Der nach Ehre verlangt, ist nicht bezähmt,
Nicht weise, wer ungesammelt;
Der achtlos allein im Walde weilt,
Überkommt nicht des Todes Reich.

Wer den Dünkel aufgab, der wohlgesammelt
Und geistig vollkommen befreit
Achtsam allein im Walde weilt,
Der überkommt des Todes Reich.

Im Sutta-Nipata (Vers 780) heißt es:

Es reden wahrlich einige in übler Absicht,
Und andere reden, die es aufrichtig meinen;
Der Weise beachtet dieses Gerede nicht,
Daher bleibt der Weise immer unbekümmert.

In Majjh. Nik. 47 lesen wir: „Nicht drohen, ihr Mönche, einem Mönch so lange Gefahren, als bis er bekannt geworden und Ruhm erreicht hat. Wenn aber ein Mönch bekannt geworden und Ruhm erreicht hat, dann drohen ihm Gefahren." Sehr schön ist Buddhaghosas Erklärung hierzu: „Solange ein Mönch nicht unter Königen, königlichen Beamten usw. Berühmtheit erlangt und Anhängerschaft gewonnen hat, so lange bestehen nicht für ihn die Gefahren Hochmut, Dünkel usw.; er lebt wie ein vollkommen beruhigter Stromergriffener oder wie ein Einmalwiederkehrer. Wenn aber ein Mönch berühmt geworden und

Anhängerschaft gewonnen hat, dann lebt er wie ein wütender Stier, der mit den Hörnern die Kuhherde stößt, oder wie ein Panther, der ein Rudel Hirsche schlägt, indem er die anderen Mönche verletzt ohne Hochachtung, ohne Höflichkeit, die Erde gleichsam nur mit der Fußspitze berührend. Dagegen neigt sich mancher Edelgeborene je bekannter und berühmter er wird, um so tiefer herab, so wie eine Reisähre, die die Last der Frucht trägt. Wenn Könige, königliche Beamte usw. herankommen, dann betrachtet er den Zustand der Besitzlosigkeit und befestigt die Vorstellung eines Asketen; gleich einem Stier, dessen Hörner zerstört sind, gleich einem Tchandalakind mild, sanft, bescheiden geworden beschreitet er den Weg zum Heil, zum Wohl der Welt, samt der Götterwelt und der Mönchsgemeinde" (Komm. z. Majjh. 47).

Das Leben des buddhistischen Laien regelt sich durch Halten der fünf Silas, d. h. durch Selbstbeherrschung und unbedingtes Wohlwollen gegen andere Wesen. Dhammapada Vers 223 lehrt:

Durch Sanftmut meist're man den Zorn,
Durch Güte das ungute Tun,
Durch Geben meist're Geizige man,
Durch Wahrheit den, der Lüge spricht.

An Stelle der zweifelhaften Tugend, die der Deutsche „Ehrgefühl", der Engländer „selfrespect" nennt, tritt für ihn „hiriottappa" ein, d. h. Schamhaftigkeit und Scheu (vor Schuld). Nach dem Kommentar bezieht sich die Schamhaftigkeit auf das eigene Selbst, wohl die eigenen Lebensdurst-gezeugten Leidenschaften, und die Scheu (vor Schuld) auf die Dinge außerhalb. Die Schamhaftigkeit bedeutet nach Buddhaghosa die Herrschaft über das eigene Selbst, die Scheu vor Schuld bedeutet die Herrschaft über die Welt (im Sinne der Überwindung der aus der Außenwelt auf uns einwirkenden Anreize). Itivuttaka (S. 36) lehrt:

Welchen Schamhaftigkeit und Scheu
Gänzlich ermangelt,
Von der Wurzel des Guten abgewandt
Gehen die zu Geburt und Tod.
Bei welchen Schamhaftigkeit und Scheu
Immer bereit ist,
Die den Reinheitswandel beschreiten,
Den Beruhigten versiegen die Geburten.

Und Itivuttaka, S. 34: „N i c h t w i s s e n , ihr Mönche, geht den unguten Dingen voraus, und es folgt Schamlosigkeit und Gewissenlosigkeit. W i s s e n , ihr Mönche, geht den guten Dingen voraus, und es folgt Schamhaftigkeit und Gewissensscheu."

Worin besteht nun, kurz gesagt, das buddhistische Wissen? Im Wissen von der Vergänglichkeit, der Leidhaftigkeit und Nichtselbstheit alles dessen, was entstanden ist, entsteht oder entstehen wird. Alles buddhistische Denken verharrt nicht bei aufspringenden Gefühlen, seien sie freudig oder leidig; es kühlt sie in der Betrachtung der Wirklichkeit, wirft sie gleich welken Blättern und Blüten in den alles forttragenden Strom der Vergänglichkeit und erlangt Gleichmut. L. v. M.

Minderwertigkeit

Es war einmal ein Bursche in den Lehrjahren, der ging krumm, mit hängenden Schultern, den Kopf nach vorn; lang und hager von Gestalt. Seine Miene war stets ernst, seine Augen blickten kalt, und sein Wesen hatte etwas Gedrücktes oder etwas Überhebliches; daraus konnte niemand so recht klug werden. Er lachte selten, und wenn es doch einmal geschah, so befreite es die Leute nicht, die es hörten, und ihn selber befreite es auch nicht. Manchmal sah er einen Augenblick sehr zufrieden aus. Das war, wenn er dem Meister die beste Antwort unter allen Lehrburschen gegeben hatte. Der aber mochte diese Zufriedenheit nicht leiden, sie sah überheblich aus. Der Bursche war klüger als die andern. Aber er war nicht freigiebig mit diesem Gut. Er war für die andern meist ein Spielverderber.

Seine Mutter sagte, sie allein kenne ihn gut. „Er hat kein Zutrauen zu sich, er ist scheu", sagte sie. Und dann wollte sie ihn stark machen und sagte ihm, was er könne und wert sei. Aber es half nichts, es wurde nicht anders mit ihm. Er glaubte seiner Mutter sonst gern alles, aber daß er selber etwas wert sei und ein ganzer Kerl, das glaubte er ihr nicht, denn er fühlte es bei sich selber anders.

Einmal las er irgendwo ein eigentümliches Wort, das Wort „Minderwertigkeitsgefühl". Um dieses Wort wurde viel Wesens gemacht. Er dachte darüber nach, und einmal sagte er zu sich selber: „Das paßt auf dich!" Er nahm es bei sich auf, und es tat ihm weh. Es wurde nicht besser mit seinem sonderlichen Wesen, seit er wußte, was die Ursache war: das Minderwertigkeitsgefühl.

Sein Meister ließ ihn fühlen, daß er ihn für selbstüberheblich hielt. Das quälte ihn, denn es war ja nicht wahr. Und obschon er den Meister nicht recht mochte, ging er doch zu ihm hin und sagte: „Ich bin nicht selbstüberheblich, sondern ich fühle mich minderwertig." — „Was ist denn das für ein Wert, den du erlangen möchtest?" fragte der Meister. „Das weiß ich nicht", sagte der Bursche, „aber ich weiß, daß ich nichts wert bin." — „Was ist denn wohl der Wert am Menschen?" fragte der Lehrer. — „Er liegt in seiner Arbeit", sagte der Schüler. — „Womit willst du die Arbeit messen?" — „Nach ihrem Wert fürs Leben." — „Was ist der Wert des Lebens?" Da wußte der Schüler nicht mehr zu antworten.

„Bursche", sagte der Meister, „das Leben hat keinen Wert. Und unsere Arbeit hat auch keinen Wert. In Raum und Zeiten ohne Ende geht aller Wert dahin. Helfende Hände, helfende Worte, helfende Gedanken, sie helfen doch nur einem Dasein, das in Zeiten und Räumen ohne Ende sich und seine Werte wandelt. Der Wert, für den du dich heute einsetzen willst, wird selber einst weit hinten in der Vergangenheit liegen. Zunichte gemacht wird das Ziel selber sein — durch die Zeit allein. H i n t e r dem Leben ist kein Wert, um dessen willen es gelebt wird, hinter unserer Arbeit kein ewiges Ziel, um dessen willen Arbeit da ist. Warum wollen wir e i n e m Leben dienen, das doch nur von Vergewaltigung a n d e r e n Lebens sein Dasein fristet?

„Wenn Arbeit etwas wert wäre für Höheres als diese Vergänglichkeit, wie verächtlich wären dann Pflanze, Tier, Gestein, Himmel und Erde, oder das Menschenleben, das schon in der Kindheit stirbt; wie müßte den Kranken zumute sein, die nicht arbeiten können? Bursche, du kannst der Welt nichts schenken und dir keinen Lohn um sie erwerben. — Arbeite, aber wisse, daß niemandes Arbeit mehr ist als Befriedigung eines Dranges!"

Da fragte der Junge: „Woher habt denn I h r, Meister, Euer gutes Gewissen?"

„Auch ich habe kein R e c h t , hier zu sein und von der Welt zu leben. Ich bin da, weil's mich treibt. — Ach, es treibt mich immer noch! — Und doch mühe ich mich, des Treibens Herr zu werden!" —

„Wenn Ihr alles tut, ohne den Sinn zu kennen, dann muß es Euch gleich sein, ob ihr Böses oder Gutes tut. Aber, Meister, Ihr tut doch nichts Böses!" —

„Ich wollte, ich täte nichts Böses. Ich wollte, ich täte keinem Wesen etwas an. Ich will kein Bösewicht sein mit Herz und Kopf voll Untat. Alles Leiden, das ich sehe, macht mir Mitleid. Leid und Mitleid ist mein Leben. Mitleid meine letzte Liebe, — meine schwerste Fessel!" —

„Kann ein Mensch auf die Hoffnung verzichten?" —

„Ja, Bursche, das kann er, wenn er ehrlich ist!" —

Die beiden, der Alte und der Junge, waren auf einmal sehr traurig, der Junge noch mehr, weil er es nicht gewohnt war, solches zu denken.

Er ging nach Hause. „Mitleid, meine letzte Liebe!" dachte er, wie es der Lehrer gesagt hatte. Und ihm fiel ein: Dann brauche ich keinen Wert, dann brauche ich die Minderwertigkeit nicht mehr. Er ruckte mit den Schultern und hob den Kopf. Eine Last fiel ab.

Eine Frau hinkte an ihm vorüber. Die war ja gar nicht minderwertig. Die würde der Alte sehen und sagen: Mitleid, meine letzte Liebe! Die Last war von den Schultern ab. Die Welt sah anders aus.

Nun geschah es, daß ein anderer Bursche in der Schule einmal mehr wußte als er. Und dies Wissen war unbrauchbar, unnötig für die Arbeit, untauglich, unverwendbar. „Den treibt's!" dachte er. Dann wurde er doch wieder bester Schüler, aber er machte darüber keine zufriedene Miene mehr wie früher. Der Alte lächelte — und der Junge lächelte auch — zum ersten Male frei und bescheiden.

Ein Junge gab eine sehr schlechte Antwort. Der Alte sah ihn freundlich an. — So also muß man über Nichtkönnen denken! Mitleid, meine letzte Liebe! Zwei Gedanken flogen durch den Raum und grüßten einander.

Der Bursche dachte: Der Alte hat Mitleid mit dem letzten seiner Schüler, aber er liebt ihn doch nicht. Das ist Mitleid ohne Liebe, das ist Güte ohne Liebe.

Er ging zum Alten: „Wenn's einen treibt, kann das auch mal etwas Gutes sein?"

„Nein", sagte der Alte, „daß es uns nicht mehr treibt, das zu erwirken, ist der Sinn".

Den Jungen schauderte es. „Wenn's einen treibt, das ist die Liebe, der Glaube, die Hoffnung!"

Der Alte sprach: „Sei tapfer und wahr!"

Der Junge sagte: „Ja."

M. L.

Bewußtseinsspaltung

Von K. F.

Der hier behandelte Gegenstand scheint im ersten Augenblick vielleicht nicht viel mit dem Buddhismus zu tun zu haben, sondern vielmehr in das Bereich des Nervenarztes allein zu gehören. Bei näherem Zusehen steht er jedoch mit unserer Aufgabe als Buddhisten in engem Zusammenhang. Ja, die Erscheinungen, um die es sich hier handelt, finden erst von der buddhistischen Einsicht aus eine befriedigende Erklärung, wie das nicht anders sein kann, wenn der Buddhismus das ist, was wir von ihm behaupten, nämlich Wirklichkeitslehre. Ich meine die Erscheinungen im menschlichen Leben und speziell im menschlichen Geistesleben, die man heute mit Bewußtseinsspaltung bezeichnet. Man findet öfter in Büchern, Zeitschriften usw. besonders auffallende Beispiele dieser Art berichtet, und viele von uns haben selber schon solche Erscheinungen zu beobachten Gelegenheit gehabt. Kürzlich erschien wieder einmal ein Artikel in der Zeitschrift „Die Koralle" *), der einige Fälle der Bewußtseinsspaltung schildert, und der mir zum besonderen Anlaß wird, einige Betrachtungen über diese merkwürdigen Erscheinungen vom buddhistischen Denken aus anzustellen. Ich gebe zunächst die erwähnten Beispiele hier kurz wieder.

Ein Mann hatte in einem Zustand geistiger Umnachtung seine Braut ermordet. Nach der Tat hatte er einen vergeblichen Selbstmordversuch gemacht und sich dann bei seinen Verwandten gemeldet, die ihn der Polizei übergaben. Im Laufe seiner Vernehmung ergab sich folgendes: Der Mann war ein kleiner Angestellter, der unauffällig und anspruchslos seiner Beschäftigung nachging, nie weiter auffiel als durch eine gewisse Menschenscheu und eine ungewisse Trauer im Blick. Einige Jahre vor seiner Tat hatte er ein merkwürdiges Erlebnis. Er war ein Liebhaber des Rennsportes und wettete auch in bescheidenen Grenzen. Eines Tages machte er einen für seine Verhältnisse größeren Gewinn, und offenbar rief die dadurch verursachte freudige Erregung in ihm die sogenannte Bewußtseinsspaltung oder das „Doppel-Ich" hervor. Der Mann verschwand völlig aus seinem bisherigen Leben. Nach mehreren Tagen fand man ihn auf und übergab ihn ärztlicher Behandlung. Über seinen Verbleib und seine Lebensführung

*) Verlag Ullstein, Berlin, 1935, Heft 50.

in der Zwischenzeit konnte er keinerlei Angaben machen, er hatte alles vergessen. Er muß aber doch inzwischen sinnvoll gelebt haben, denn er machte nach seiner Auffindung einen ganz normalen Eindruck. Was seine grausige Tat betrifft, so vermutet man, daß er sie aus Angst vor der inneren Zerrissenheit, die mit der sogenannten Bewußtseinsspaltung verbunden ist, verübt hat.

Ein anderer war von Beruf Tischler. Als sechzigjähriger Mensch verschwand er plötzlich aus seiner Vaterstadt und tauchte nach zwei Jahren unter anderem Namen in einem kleinen Ort wieder auf, weit entfernt von seiner Heimat. Er eröffnete dort ein kleines Geschäft, führte ein ordentliches und durchaus ehrbares Spießerdasein, und keiner seiner Bekannten wäre auf die Idee gekommen, in ihm etwas Besonderes zu sehen. Eines Morgens — so erzählt er — hörte er eine Explosion, etwa wie der Knall einer Flinte, und „erwachte" unter seinem ehemaligen Namen, in einem fremden Haus, einem fremden Beruf, an einem fremden Ort, ja sogar mit einem anderen Charakter, seinem ehemaligen. Er war wieder Tischler geworden, sein Kaufmannsberuf, von dem er nichts oder nichts mehr verstand, mußte ihm sehr sonderbar vorkommen. Er war auch der festen Überzeugung, am Tage seines Personenwechsels zu leben und nicht einige Jahre später. Man fand seine Verwandten auf, und er führte sein früheres Leben als Tischler weiter. Es ist nicht zu unterscheiden, welches sein eigentliches und welches sein angenommenes Leben gewesen ist. Der Zeitdauer nach war es wohl sein Tischlerdasein, aber es fehlt jeder Anhaltspunkt, die beiden Formen seines Lebens zu bewerten und zu sagen: in dieser war er glücklicher.

Ein intelligenter Geistlicher geriet nach einer Verletzung am Kopf in einen Zustand, der mit dem eines Neugeborenen zu vergleichen war. Er hatte alles, was er in seinem früheren Dasein gelernt hatte, vergessen. Obwohl nicht gelähmt, konnte er seine Gliedmaßen nicht bewegen, kannte weder Menschen noch Dinge, konnte nicht sprechen oder sonst etwas. Von einem Neugeborenen hatte er nur das voraus, daß er anlagemäßig ein vollentwickelter Mensch war. Infolgedessen ging seine zweite Erziehung sehr schnell vonstatten. Erschien anfangs sein Gedächtnis für das vergangene Leben gänzlich erloschen, so zeigte sich doch mit der Zeit, daß die Erinnerung nicht erloschen war. Es ist bezeichnend, daß sie zuerst in den Träumen auftrat, die meist an Erlebnisse aus seinem bisherigen Dasein anknüpften, ohne daß der Mann sich bei

diesen Träumen bewußt wurde, daß es sich um etwas von ihm Erlebtes handelte. Es kam auch vor, daß er einen begonnenen Satz, den er lernen sollte und der ihm von früher her hätte bekannt sein müssen, richtig zu Ende sprach, ohne dessen Sinn und Inhalt zu begreifen. Einige Wochen nach dem Unfall schickten ihn seine Ärzte in eine Großstadt, weil sie erwarteten, daß deren Eindruck auf ihn günstig wirken würde. Während der Nacht, die dem an neuen — in Wahrheit alten — Eindrücken reichen Tag folgte, erwachte das nur unzulänglich erzogene Kind plötzlich wieder zum jungen, voll ausgebildeten Geistlichen, der der festen Überzeugung war, es sei der Tag seines Unfalls. Das dauerte aber nur eine knappe Stunde, dann kam wieder das Kind hervor, das von seinem Leben als Erwachsener nichts wußte, wie umgekehrt der Erwachsene sich nicht seines neuen Kinderdaseins erinnerte. Langsam erfolgte nun die Rückkehr ins alte Leben, immer unterbrochen von Einschiebseln des zweiten. Immer wieder bestand Erinnerungslosigkeit bei dem einen an das andere Dasein.

Diese Erlebnisse sind gewiß sehr unheimlich. Man darf aber nicht glauben, daß sie als solche „modern" sind, daß es früher derartiges nicht gegeben hat. Die Sache als solche ist bestimmt so alt wie Menschendasein. Modern ist nur die Bezeichnung „Bewußtseinsspaltung", oder wie der wissenschaftlich-medizinische Ausdruck lautet, dem Griechischen entnommen: Schizophrenie. Damit ist gleichzeitig gesagt, daß man der Sache, die man nicht erklären kann, nur ein neues Etikett aufgeklebt hat. Früher, etwa im Mittelalter, nannte man derartige Zustände Besessenheit, Doppelgängertum usw. Vom Doppelgänger spricht die moderne Wissenschaft wohl nicht mehr, sondern nur noch der Dichter.

Die hier erwähnten Fälle sind sehr kraß, wenn auch die beiden letzten nicht so tragisch ausgingen wie der erste, und auch nicht so schlimm wie die Zustände der Unglücklichen, die einen großen Teil der Pfleglinge der Irrenanstalten ausmachen. Wenn z. B. eine einfache Frau, die früher ihren Haushalt versah, etwa Gemüse verkaufte oder Wäsche nähte, plötzlich glaubt, sie sei die Königin Elisabeth von England und sich entsprechend benimmt bzw. zu benehmen versucht und meint, so ist das im wesentlichen dasselbe wie in den angeführten Fällen. Nur daß hier häufig der geistige Verfall verhältnismäßig schnell eintritt. Und was wir von einer ganzen Anzahl Menschen wissen, die bedeutende geistige Fähigkeit hatten und als Dichter, Philosophen, Künstler usw.

Hervorragendes leisteten, fällt ebenfalls hierunter. Der tragische Weg eines Hölderlin, Lenau, Nietzsche und vieler anderer Geistesgrößen sind hervorragende und zugleich bedrückende Beispiele für die Unsicherheit und Zerbrechlichkeit des menschlichen Geistes. Denn wer kann uns Sicherheit dafür geben, daß wir selbst nicht auch eines Tages einen derartigen geistigen Unfall erleben und erleiden müssen?

Hierauf kommen wir noch zurück. Zunächst möchte ich versuchen, derartige Zustände von der buddhistischen Einsicht aus zu beleuchten, soweit das hier in Kürze möglich ist und soweit man überhaupt eine Erklärung dafür geben kann. Denn darüber muß man sich klar werden, daß das Leben schlechthin überhaupt nicht „erklärbar" ist in einem Sinne, wie die Wissenschaft es anstrebt. Die Tatsache, daß Leben überhaupt da ist, oder besser gesagt, daß nicht Nichts da ist, diese Tatsache läßt sich nicht erklären. Mit ihr finden wir uns von dem Augenblick an vor, wo wir zum Bewußtsein unserer selbst, zu einem gewissen Wissen von uns und der Außenwelt kommen. Was jedoch am Leben erklärt werden kann und erklärt werden muß, das sind die Bedingungen und Umstände, unter denen es sich vollzieht. Also nicht, *daß* das Leben sich abspielt, sondern *wie* es sich abspielt, und welche Folgen sich je nach dem Wie ergeben, das zu erkennen muß die Aufgabe menschlichen Denkens sein.

Nicht immer vollzieht sich die sogenannte Bewußtseinsspaltung so weit, daß ein Mensch gleichsam aus zwei oder gar mehr Wesen besteht, die zwar nacheinander auftreten, sich auch abwechseln können, aber nichts voneinander wissen. Es kann auch so sein, daß ein Mensch sich als eine Mehrheit von verschiedenen Personen oder Wesen erlebt, aber doch einen einheitlichen Zusammenhang im Bewußtsein behält, der die verschiedenen „Abspaltungen" sozusagen in Raison hält, indem ein einheitliches Ich-Bewußtsein bestehen bleibt und die verschiedenen „Teilwesen", wenn man sie so nennen soll, zusammenfaßt. Ein ganz außerordentliches Beispiel dieser Art bietet uns der Fall des Professors *Staudenmaier*, der über seine ebenso merkwürdigen wie gefährlichen Erlebnisse ein Buch veröffentlicht hat unter dem Titel „*Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft*"*). Staudenmaier war eigentlich Chemiker von Beruf. In jungen Jahren hatte er jedoch die Absicht gehabt,

*) Akademische Verlagsgesellschaft m. b. H., Leipzig, 1922.

nicht so weit, daß die eine Unterpersönlichkeit die andere bis zur Erinnerungslosigkeit verdrängte. Doch handelt es sich nur um Unterschiede dem Grade nach, nicht grundsätzlich.

(Schluß folgt.)

Rausch und Affekt

Lokiya: Es ist doch merkwürdig, daß wir uns heute unter denselben Umständen wie damals wiedersehen müssen. Man wäre fast versucht, an die Wiederkehr des Gleichen zu glauben.

Dhammika: Wenn es nicht schon dieser Gedanke wäre, der den inneren Stand der Dinge verungleicht, äußere Tatsachen allein besagen noch nichts. Schon die Erinnerung an die allerdings fast gleichen Umstände schafft einen neuen Tatbestand. Gleichheiten gibt es draußen so wenig wie drinnen, identische Fälle kennt nur die Logik, die Mathematik.

Lokiya: Wenn uns allen dasselbe einheitliche Ich zugrunde läge, gäbe es auch identische Fälle.

Dhammika: Es ist dann nur nicht einzusehen, wie es bei Ihrem gleichbleibenden Ich überhaupt zur Verungleichung kommen kann, eine Verungleichung, die sich nicht nur auf unsern Fall bezieht, sondern unserm täglichen Leben seinen Charakter gibt. Ist doch Leben selber der stets erneute Versuch, diese Verungleichungen auszugleichen, Unterschiede auszurichten und in eins zu setzen, ein Bestreben, das doch immer wieder nur neue Unterschiede setzt, mit neuen Verungleichungen endet. Wie Leben überhaupt mit Ihrem einheitlichen Ich in sich uneins, gestört, verstimmt, krank werden kann, bleibt rätselhaft. Krankheit aber und Alter und Tod und Geburt zeugen von dem unheilvollen Charakter des Lebensvorganges als eines Ernährungsvorganges ohne Ernährer, ein Sachverhalt, den ich Ihnen im letzten Gespräch auseinandersetzen konnte.

Lokiya: Ich erinnere und räume Ihnen gern ein, daß man bei starkem Selbstgefühl sich durchaus nicht immer glücklich fühlt. Doch es gelingt so selten, diesem gestrengen Herrn (Ich) zu entweichen. Er hat seine Wächter überall, man bleibt im Traum noch sein Gefangener. Und doch bricht auch ein Gefangener wohl mal seine Ketten. Man kann sich in gewissen Zuständen vom Ich befreien; konnte ich doch kürzlich den Untergang meines

Ich erleben. Sie lächeln ungläubig. Darf ich Ihnen erzählen, wie es dazu kam?

Ich hatte mit den Herren meiner Abteilung den Tag über angestrengt gearbeitet. Jeder von uns war erschöpft, als geschlossen wurde. Als wir uns wie sonst verabschieden wollten, meinte jemand, es wäre doch zu schade, so auseinanderzugehen, so mürbe, so trübe, so ohne Schwung. Er wüßte, was uns not täte. In der Sch. Weinstube gäbe es einen guten Tropfen. Es wäre doch noch nicht spät. Zu einem guten Tropfen wäre es nie zu spät! Man lächelte, einige stimmten zu, man „einigte" sich, und schließlich ging auch ich mit. Man sah sich dann auch bald in besagter Weinstube beim Glase wieder. Kollege K. mußte ein Kenner sein. Schon nach den ersten Gläsern hob sich unsere Stimmung. Das Unbehagen der einseitigen Anspannung wich, wir waren bald wie ausgewechselt. Dem Wortkargen löste sich die Zunge, dem Trübsinnigen hob sich der Mut, uns allen schwoll das Herz von Lebensdrang. Wo waren am Ende unseres Symposions die Schranken, die uns voneinander trennten? Gefallen waren sie im Rausch, untergegangen war das Ich, hinausgehoben fühlte ich mich über mich selbst und eingetreten ins volle Leben. So konnte ich das Nicht-Ich erleben.

Dhammika: Das klingt sehr überzeugt, sehr poetisch; doch täuscht uns die Poesie sehr oft über die Wirklichkeit. Sie behaupten, Sie konnten das Nicht-Ich, wie Sie es nannten, erleben. Als was konnten Sie Ihr „Nicht-Ich" erleben?

Lokiya: Als das, was das Wort bezeichnet, als Gegenteil des Ich, als Nicht-Ich. Nicht das Ich lebte, erlebte im Rausch, sondern es lebte, es lebte mich, wenn ich so sagen darf, es hatte mich.

Dhammika: Damit beginnt das alte Spiel der Gegensätze, welches das lebende Spiel des Werdens und Vergehens zum Stehen zu bringen und ins Sein zu verkehren sucht. Nicht ich hatte es, wie Sie sich ausdrückten, es hatte mich. Es ist der gleiche Sinn, weil gleicher Un-Sinn, das Ich einmal zum Subjekt, das andere Mal zum Objekt des Es zu machen. Ich und Nicht-Ich, Ich und Es dürfen keine Gegensätze bleiben, die als solche nur ein begriffliches Dasein führen; beide Begriffe müssen im wirklichkeitsgemäßen Erleben überkommen werden.

Lokiya: War das Erlebnis im Rausch denn nicht wirklichkeitsgemäß?

es sich nicht so ergänzungsbedürftig. Bedürftigkeit ist Abhängigkeit, Abhängigkeit ist Unfreiheit. Unfrei wird Wirken durch Ergreifen der Reizmittel in ihrer sechsfachen Form. Unfrei bekräftigt Wirken nur sich selbst im Ergriffenen, bestätigt sich selbst, sucht sich selbst. Selbstsucht haben Sie also nicht überkommen, Selbstsucht haben Sie nur verwirklicht, sei es nun bewußt im Begriff Ich, sei es unbewußt gegenständlich (im Es).

Lokiya: Aber wird diese Sucht nicht durch den Rausch gestillt?

Dhammika: Wird ein Feuer durch Öl gelöscht?

Lokiya: Nein, Öl unterhält das Feuer.

Dhammika: So nährt letzten Endes der Rausch nur das, dessen Folgezustand er ist, Folgezustand großer Begierden, die um so stärker wieder ausbrechen, je stärker sie gestillt wurden, wie auch der Hunger um so stärker empfunden wird, je stärker das Gefühl der Sättigung vorher war. Dem starken Reiz des Rauschmittels antwortet nur die stärkere Begierde, die gewohnheitsmäßig gestillt nur nach stärkerem Reiz verlangt und so zur Sucht wird, der der stärkste Wille hoffnungslos erliegt, die die beste Gesundheit vorzeitig untergräbt und im geistigen Irresein endet.

Lokiya: Aber in dieser starken Flut des Rausches strömt das Leben doch so viel voller und stärker als im nüchternen Zustande, so viel ungebundener, durch keine Rücksichten auf sein eigenes Ich gebunden.

Dhammika: So spricht nur ein Jünger des Gottes Dionysos, doch muß ich Wasser in Ihren Wein schütten. „Der Rausch äfft nur eine hohe Seelenflut", ich brauche nur Ihren Meister (Nietzsche) zu zitieren. Alle poetischen Verherrlichungen des Rausches sind selten im Rausch selber entstanden. „Der Wein gibt nicht ein, er gibt nur aus" (Goethe). „Das Treiben treibt", sagt der Buddha, und es treibt so stark, daß es nur zu oft alle Staudämme der Selbstzucht zerreißt und das unterspült, was im Treiben Halt und Sicherheit bot, zum eigenen Unglück, zum Unglück anderer. Dazu kann es führen, wenn man aus dem Vollen leben will, ungebundener, rücksichtsloser gegen sich und andere, weil eigensüchtiger, weil selbstsüchtiger, ohne Rücksicht auf eigenes Heil, ohne Rücksicht auf fremdes Heil. Rücksichtnahme ist sich zurückhalten, von Greifen und Eingreifen zurückhalten, etwas Schädliches unterlassen, von etwas loskommen, den Ichgedanken loslassen, die Selbstsucht lassen. Nur in der Aufgabe der Selbst-

sucht, nur in der Selbstlosigkeit erweist sich die Befreiung vom Ichbewußtsein (Ichbegriff) als wirklich vollzogen. Der Rausch dagegen bewirkt Rücksichtslosigkeit sich selber und andern gegenüber, zeugt auch von Verantwortungslosigkeit sich selber und andern gegenüber, Verantwortungslosigkeit zeugt aber von Mangel an Einsicht in sich selber, von Nichtwissen über sich selber.

Lokiya: Und was besagt dieses Nichtwissen?

Dhammika: Daß man nicht wirklichkeitsgemäß erkannt hat.

Lokiya: Was hat man nicht wirklichkeitsgemäß erkannt?

Dhammika: Sich selbst hat man nicht wirklichkeitsgemäß erkannt?

Lokiya: Als was müßte man sich begreifen, wenn man wirklichkeitsgemäß begreift?

Dhammika: Als Be-Griff, als Greifen selber, das im Nichtwissen über sich selber sich als Ich im Bewußtsein mitbegreift. Solange Nichtwissen besteht, gibt es scheinbar ein Sein mit seinem Widerspruch in sich, besteht der unüberbrückbare Riß zwischen den „Gegensätzen" Begriff und Begriffenes, Subjekt und Objekt, Ich und Es. Schwindet das Nichtwissen, so schließt sich der Riß im unterbrechungslosen Werden, im Bewußtwerden, wobei das Ich zum Es, das Es zum Ich wird usw. So kommt Wirklichkeit zu sich selber, begreift sich im Bewußtsein selber, steht im Einklang mit sich selber.

Lokiya: Warum konnte ich im Rausch nicht im Einklang stehen mit der Wirklichkeit?

Dhammika: Rausch ist der Folgezustand großen Lebensdurstes. In Abhängigkeit vom Durst kommt es zum Ergreifen. Im Rausch begreift Leben sich selber, bewertet sich selber als wertvoll und täuscht sich so im Be-Greifen, im Nichtwissen über sich selber, steht nicht im Einklang mit sich selber.

Lokiya: Das würde bedeuten, daß mit dem Aufhören des Nichtwissens der Durst und damit das Ergreifen aufhört. Dann würde mit zunehmendem Wissen die Freude am Leben, die Fülle des Lebens, ja dieses selber schwinden!

Dhammika: Ganz recht. Greifen ist abhängig vom Durst. Durst aber ist Mangel, und Mangel ist Leiden. Erst wenn Leben selber in rechter Einsicht Leiden geworden ist, kann der Durst, wodurch Leben sich unterhält, aufhören und damit auch

das Leiden. Der letzte Sinn des Lebens ist dann die Aufhörbarkeit. Sie werden jetzt verstehen, daß man auf dem lustvollen Wege des Rausches das Leiden niemals überkommen kann.

L o k i y a : Auf welchem Wege kann Leiden überkommen werden?

D h a m m i k a : Auf dem Wege des Erwachten, auf dem vom Buddha gefundenen Edlen achtgliedrigen Pfade, der mit rechter Einsicht einsetzt und mit rechter Vertiefung endet. Und was ist rechte Einsicht? Es ist die nur durch Belehrung erreichte Einsicht vom Leben als einem Ich-losen Wachstumsvorgang in fünffacher Gliederung als Form, Empfindung (oder Gefühl), Wahrnehmung, Begriffsbildungen und Bewußtsein. Am Bewußtsein wirkt das Wirken sich schonungslos aus, weil kein verharrendes Ich da ist, an dem es sich brechen könnte, sondern Bewußtsein verantwortlich für sich selber zeichnet, indem es sich zur Geistform, den vier ersten „Greifegruppen", niederschlägt. So ist es Richter und Gerichteter zugleich. Darum schütze man sein Bewußtsein in Achtsamkeit und Besonnenheit, vernichte den Lebensdurst, der zur Wiedergeburt führt, entsage dem Trunke.

L o k i y a : Was hat Entsagung von Trunksucht mit Wiedergeburt zu tun?

D h a m m i k a : Der Lebensdurst führt zu neuer Geburt, ergreift neuen Mutterschoß beim Sterben. Trunksucht ist eine üble Form des Durstes; sie kann nur zu übler Wiedergeburt führen, wird abwärts führen, läßt sinken, weil Wachstum sich im Greifen überladen, in der Greifkraft Bewußtsein getrübt und Nichtwissen sich durch Rauschsucht verdichtet hat. Trage ich die Sucht ab, trage ich Nichtwissen ab, steigt das Wissen, geht es aufwärts zu lichter Wiedergeburt. Hört das Süchten völlig auf, hört auch Nichtwissen völlig auf, ist volles Wissen da, hat Greifen sich erschöpft, ist die Möglichkeit zur Wiedergeburt erschöpft. „Das Rad des Ixion steht still" (Schopenhauer). Das ist das Ende des Leidens.

L o k i y a : Da sind die Aussichten für rauschfähige Naturen nach Ihren Worten allerdings schlecht. Sie malen schwarz. Sie wollen schrecken und greifen zu diesem Behuf auf altindisches Gedankengut zurück. Mit welchem Recht tun Sie das?

D h a m m i k a : Weil es so der Wirklichkeit entspricht. Wie bei der Flamme der Zündfunke immer wieder zum Flammenkörper aufflammt, nicht als dasselbe, nicht als ein anderes, so

wirkt Leben in dieser Form über den Tod hinaus, flammt auf zu neuer Daseinsform. So geht Wirken von einem Wachtumsmoment über ins andere, wächst sich aus zum andern, wird zum andern unter steter Sucht nach Nahrung. Wer nur ein einziges Lebensmoment durchschaut als ganz und gar Wachstum ohne einen unveränderlichen Kern, der erkennt damit auch die Wirklichkeit der Wiedergeburt, mag sie dem Rauschfreudigen auch nicht behagen. Diesem wirkt sie sich nicht günstig aus. Wenn ein Schiff überladen ist, wird es sinken. Was tun Sie, um es davor zu bewahren?

L o k i y a : Ich werde seine Ladung verringern.

D h a m m i k a : So wird auch der verständige Mensch die Last seiner Triebe verringern, die Last des Nichtwissens erleichtern, wenn es aufwärts gehen soll auf rechtem Pfade.

Nichtwissen kann behoben, Wissen kann gewonnen werden, so wurde gesagt. Wer weiß, ist sich dessen bewußt. Das Bewußtsein des Berauschten ist getrübt, wenn er überhaupt noch von sich weiß. Wie man in einem blinden Spiegel sich nicht erkennen kann, so vermag sich der Mensch im getrübten Bewußtsein nicht zu durchschauen. Und die höchste Fähigkeit des Menschtums, das klare Bewußtsein, wird so im Rausch nutzlos vertan, statt daß sie zur Vollendung reifen, zur Befreiung führen könnte. Der Mensch hüte sein Menschtum, sei eingedenk seiner Aufgabe, wache über sein Tun, halte das fünfte Sila des Buddha: „Ich nehme auf mich die Übung, mich des Genusses berauschender Getränke zu enthalten!“

L o k i y a : Nicht nur der Rausch trübt das Bewußtsein, jede starke Gefühlsaufwallung, jeder Überschwang an Lust, Wollust, Jähzorn, Wut, Verzweiflung, jede Ekstase der Verzückung, jeder Sturm der Begeisterung benimmt uns, setzt uns außer uns, hebt uns über uns hinaus, läßt uns das Ich vergessen. Merkt man doch förmlich, wie sich alles löst und auflöst, in Bewegung gerät, strömt und überströmt.

D h a m m i k a : Sie haben recht. Jede Ek-stase, jede Begeisterung, jede Auf-Regung ist ein Rausch, dem durch Alkohol oder ähnliche „Stimmungsmittel“ verursachten verwandt. Deshalb strebt der Kenner der Wirklichkeit nach nüchternem Denken, das in jedem Augenblick mit der Wirklichkeit im Einklang steht, indem es sich der Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit und Nichtselbstheit des Lebensvorganges bewußt ist. Über diese Affekte wollen wir bei nächster Gelegenheit sprechen. B. Sch.

Mein Wandern

Ein heimatloser Wandrer bin ich nur,
Seit anfangslosen Zeiten rastlos wallend.
Wie oft verlor sich meiner Tritte Spur,
Beim letzten Atemzug im Raum verhallend.

Schlafwandelnd ging ich durch der Zeiten Not,
Genarrt von Traumgebilden, wahnbefangen,
Gehorchend nur der Triebe Machtgebot,
Um gleich vor ihrem Abgrund jäh zu bangen.

Nun bin ich endlos langen Wanderns satt,
Müd' unersättlichen Gefühls Gestaltung.
Entwerdung setz ich an der Wünsche Statt
Und heil'gen Strebens machtvolle Entfaltung.

Nichts bindet mich hinfort mehr an die Welt
Noch andren Daseins wahngebor'nes Leben.
Seitdem Erkenntnis meine Nacht erhellt,
Kann nichts mehr meinem Geist Genüge geben!

Hellwachen Sinns durchdring' ich allen Schein,
Die Suchtgebild' verwehn gleich Nebelschwaden,
Ins Ungestaltne geht mein Wandern ein
Und löst sich sacht von allen Daseinspfaden. K. M.

Aus Ceylon

Aus dem Inselkloster in Dodanduwa sind uns von der Gruppe deutscher Anhänger der Lehre verschiedene Zuschriften zugegangen. Einem Brief vom Februar entnehmen wir folgendes: Es sind nun schon über drei Wochen, daß ich hier bin, und ich muß sagen, daß ich mich so wohl und zu Hause fühle wie nie zuvor in meinem Leben. Der Friede des Landes und der kleinen Insel teilte sich mir gleich am ersten Tage mit, und ich wußte, daß ich hier ein großes Stück in der Arbeit der Befreiung vorwärts kommen werde. In Bhante N. fand ich einen ausgezeichneten Lehrer, Helfer und Berater. Wenn irgendwo, so glaube ich, daß es in einem buddhistischen Lande am leichtesten ist, die Zeit und innere Ruhe zu finden, die wir für unsere Arbeit brauchen. Vieles an der Lehre ist mir hier verständlich geworden. Welch große Beruhigung, welche Kraft geht doch aus vom Wissen, das den

Wandel prägt, vom Wandel, der wieder dem Wissen dient. Reinheitswandel, Wandel in Einsamkeit und Armut, Heiterkeit und Zufriedenheit. Ich kann nicht verstehen, wie man eine solche Lehre noch pessimistisch nennen kann, die schon bei leisester Verwirklichung solche Klarheit und Freiheit bringt. Freilich muß die Reinheit immer fest gegründet, erlitten und erkämpft werden, und das ist oft schwer. Aber „daß etwas schwer ist, muß ein Grund mehr sein, es zu tun". Was not tut, ist doch nur dieses: immer wieder den großen Dreiklang: anicca, dukkha, anattā zu erkennen, immer wieder alle Dinge der Wirklichkeit gemäß mit vollkommener Weisheit also anzusehen: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst", immer wieder unser Wissen in Übereinstimmung zu bringen mit unserem Wandel.

Aus einem anderen Brief: Auch von mir kann ich sagen, daß ich hier in der Arbeit auf dem „Pfade" und der Beschäftigung mit der Lehre zufrieden und glücklich bin und mich auch gesundheitlich wohl fühle. Klima und Ernährung bekommen mir bis jetzt sehr gut. An die neue Lebensweise habe ich mich schnell gewöhnt, ja ich empfinde sie als besonders wohltuend. Die bewußte Beschränkung auf das wirklich Notwendigste hinsichtlich der Lebensbedürfnisse gibt ein wundervolles Gefühl der Sauberkeit und Freiheit. Die äußeren Schwierigkeiten erwiesen sich also geringer als erwartet. Freilich muß man bis zu einem sicheren Urteil noch eine längere Aufenthaltsdauer abwarten. Der Objektivität wegen muß allerdings gesagt werden, daß es Europäer — durchaus ernste Buddhisten — gibt, denen es viel schwerer fällt, auch solche, die körperlich kräftiger sind als ich (wozu nicht viel gehört). Es mag dies weniger mit einer minderen Reife (ich spreche m i r eine höhere nicht im geringsten zu) als mit Verschiedenheit des Temperaments, des körperlichen und des geistigen, zusammenhängen. — Die Gegend um Dodanduwa ist malariafrei. Bei den einzelnen Malariafällen, die hier vorkommen, haben sich die Betreffenden die Krankheit in anderen Landesteilen geholt.

Inzwischen haben die vier Upāsakas die Weihe des „Austritts aus der Welt" (Pabbajjā) erhalten und sind damit zu Sāmaneras, Mönchsschülern geworden. Briefe hierüber berichten:

Gestern, am Tage des Juni-Vollmondes, der seinen Namen „Posone" und seine besondere Weihe durch den Umstand erhalten hat, daß an ihm Mahinda, der Sohn Asokas, zuerst den Dhamma nach Ceylon brachte, fand die so langersehnte Pabbajjā-Ordination

statt. Schon am frühen Morgen setzte der Strom der weißgekleideten Besucher ein, die bald die ganze Insel bevölkerten. Hatte es sich doch das Dodanduwische „Ordinations-Komitee" nicht nehmen lassen, das Ereignis durch große Plakate in allen Ortschaften zwischen Galle und Colombo zu verkünden. Da standen in riesigen Lettern die Namen der vier deutschen Upāsakas und ihres Lehrers, und daß am 4. Juni die Ordination stattfinde. Schon eine Woche vorher hatte man begonnen, die Häuschen und Hütten zu weißen, Wege zu roden und Treppen auszubessern. Gegen 12 Uhr begann das große Dāna für fünfzig Mönche in der Halle. Gegen 3 Uhr nahmen die ehrwürdigen Theras und Mahātheras auf der Tribüne Platz. Unter den Theras befand sich auch der ehrwürdige Wagiswara, der hier hochangesehene und ausgezeichnete Pali-, Sanskrit- und Abhidhamma-Kenner und Lehrer des verehrten Herrn Dr. Dahlke. (Ich nahm heute Gelegenheit, mit ihm über Dr. Dahlke zu sprechen, dessen sich der nun fast achtzigjährige Mönch noch recht gut erinnerte.) Kopf an Kopf saßen, hockten und standen die Besucher in der Halle und auf dem Platz davor und begleiteten mit Interesse und kräftigen Sādhu-, Sādhu-, Sādhu-Rufen die feierliche Handlung.

Und aus einem anderen Brief: Wir vier, die die Sehnsucht nach einem vollkommenen und reineren Leben weit über das Meer nach Sonnenaufgang getrieben hatte, traten vor, um nunmehr den Weltmenschen auszuziehen und dafür das Gewand des Bettelmönches einzutauschen. Jetzt stehen wir vor dem ehrwürdigen Mahāthera, der die Ordinierung vornimmt, verbeugen uns tief, und der erste spricht: „Verzeihe, Herr, aus Mitleid mit mir gebt mir das Gewand. Herr, ich bitte Euch um das Gewand." Er reicht dem Mahāthera das gelbe Kleiderbündel, das er anlegen will, und sagt dabei: „Herr, aus Mitleid nehmt das Gewand und kleidet mich ein, um dem Leiden ein Ende zu machen und das Verlöschen zu erreichen." Er streckt die offenen Hände aus, auf die der alte Mönch das Bündel legt, indem er das Band um den Hals herum befestigt. Dabei spricht er: „Kesa, loma, nakha, danta, taco — taco, danta, nakha, loma, kesa" (Haupthaare, Körperhaare, Nägel, Zähne, Haut — Haut, Zähne, Nägel, Körperhaare, Haupthaare). Diese Formel faßt kurz die vergängliche Natur der menschlichen Form zusammen. Nach einigen weiteren Förmlichkeiten ähnlicher Art bittet der Schüler um die „Zuflucht" und die zehn Sittenregeln, die er zu halten gelobt. (Wir haben den Bericht gekürzt

und zusammenfassend wiedergegeben. D. R.) Ganz gewiß, früher oder später, gelangen wir ans Ziel, denn nicht vergebens werden Buddhas in dieser Welt der Unwissenheit geboren. Doch auch alle die, welche von hier wieder in die Welt der Autos und Asphaltstraßen, Hotels, elektrischen Lampen und Eisenbahnen zurückkehren, waren für ein paar Stunden in Gedanken weit zurückversetzt, in längst entschwundene Zeiten, als der größte Mensch, der je geboren wurde, segnend und beglückend über den heiligen Boden Indiens schritt.

Meditation des Friedens*)

oder der Beruhigung (upasama).

Ich bin Friede
Umgeben von Frieden
Ich verweile sicher in Frieden
Friede ist über mir, neben mir, in mir
Solcher Friede ist hier
Und alles ist gut.

Friede allen Wesen
Friede zwischen allen Wesen
Friede von allen Wesen.

Stell dir vor, alle Wesen senden dir nur friedvolle Gedanken.
Ich bin voller Frieden
Ich bin gesättigt mit Frieden
Ich bin eingehüllt in Frieden.

Halte das Denken an, mach das Denken leer, beobachte den Atem, sei ruhig, blicke in dich hinein.

Mach ein geistiges Bild von dir.
Sieh dich zu Hause friedvoll handelnd, friedvoll denkend, Friedvolles beabsichtigend.

Beobachte dich, als ob du eine andere Person wärst, draußen auf der Straße, bei der Arbeit, in den Geschäften usw., überall friedvoll handelnd, friedvoll denkend, Friedvolles beabsichtigend.

Halte das Denken an, mach das Denken leer, beobachte den Atem, sei ruhig, blicke in dich hinein.

---

*) Nach „Buddhist Meditation“ von C. G. Lounsbery. Vgl. die Buchbesprechung in diesem Heft.

Rückwärts:

Mach ein geistiges Bild von dir.
Sieh dich draußen, auf der Straße ... Friedvolles beabsichtigend.

Sieh dich zu Hause ... Friedvolles beabsichtigend.

Halte das Denken an ... blicke in dich hinein.

Stell dir vor, alle Wesen senden dir nur friedvolle Gedanken.

Ich bin voller Frieden
Ich bin gesättigt mit Frieden
Ich bin eingehüllt in Frieden.

Friede allen Wesen
Friede zwischen allen Wesen
Friede von allen Wesen.

Ich bin Friede
Umgeben von Frieden
Ich verweile sicher in Frieden
Friede ist über mir, neben mir, in mir
Solcher Friede ist hier
Und alles ist gut.

*

Die Übung kann mit der „Zufluchtnahme" und der Übernahme der Silas oder in ähnlicher Weise beginnen. Man sucht die fünf Hemmungen in sich aufzulösen und sammelt sich dann für einige Atemzüge auf die Ein- und Ausatmung, ohne den Atem willkürlich zu beeinflussen. Danach beginnt die eigentliche Übung. Auf jeden Gedanken sammelt sich das Bewußtsein für die Dauer einiger Atemzüge, ebenso auf das Anhalten des begrifflichen Denkens. Das „geistige Bild" suche man so lebendig wie möglich zu gestalten. Je plastischer es wird, um so tiefer wirkt es auf das sogenannte Unbewußte ein. Wir halten es dabei auch für angebracht, geeignete Tonvorstellungen mitzuverwenden. Nach den persönlichen Anlagen muß das jeder für sich entscheiden. Hier kann man mit Recht sagen, daß der Zweck die Mittel heiligt. Da der Zweck die Erzeugung und Förderung friedvoller Gesinnung ist, so können auch die Mittel nur friedvoller Art sein. Die Hauptsache ist, daß das nüchterne Bewußtsein die Führung behält. Mit Schwärmerei hat die Übung nichts zu tun.

Am Schluß betrachtet man noch kurze Zeit die Ein- und Ausatmung und kann die Übung in ähnlicher Weise beenden wie man sie begonnen hat.

Über die Körperhaltung schrieben wir bereits früher (B. L. u. D., Jahrg. V, Heft 2).

Man könnte gegen die Übung einwenden, daß in Wirklichkeit nicht Friede zwischen allen Wesen bestehe, daß auch nicht alle Wesen mir nur friedvolle Gedanken senden, daß auch mein eigenes Denken nicht immer friedvoll sei, kurz, daß die Übung eine Unwahrheit enthalte. Diese Einwendung übersieht, daß es bei der buddhistischen Wirklichkeitslehre nicht um feststehende „Tatsachen" im üblichen Sinne geht; daß Wirklichkeit nichts Feststehendes, sondern ununterbrochene Wandlung und Veränderung ist, und daß die Art des Denkens den Ausschlag gibt. Die Übung soll in erster Linie das eigene Denken und damit den ganzen eigenen Lebensvorgang in die rechte Richtung bringen. Dies allein liegt in der Gewalt des einzelnen. Wieweit diese Richtungsänderung oder -stärkung auf die Außenwelt wirkt, ist nicht ausschlaggebend. Diese zu ändern, liegt nicht in unserer Gewalt. Es genügt, wenn ich durch rechtes Denken und Verhalten auch auf sie lediglich rückwirkend einen günstigen Einfluß ausübe, ohne dabei den Schwerpunkt aus dem Gebiet der fünf Greifegruppen herauszuverlegen.

Der reiche und der arme Mann

Der Bettler sprach: „Herr, kauft mir ein Pfund Kaffee ab!"

„Ich kann es nicht", sagte der Haushaber.

„Wie werdet Ihr es nicht können, Ihr seid ein wohlhabender Mann, und viel Kaffee wird in Eurem Hause getrunken."

„Ich kann es dennoch nicht", sagte der Haushaber; „denn allen Kaffee, den ich brauche, kaufe ich ständig bei einem anderen Manne."

„Dann kauft mir wenigstens e t w a s ab und laßt den andern Händler den Rest liefern, so daß ein jeder etwas Geld erwirbt."

„Ich kann auch das nicht", sagte der Haushaber; „denn der Mann, von dem ich kaufe, hat meinen Bedarf in seinen Geschäftsplan aufgenommen. Er verläßt sich auf meine Treue."

„Herr, soll ich denn hungern?"

„Nein, das sollst du nicht, ich will dir eine gute Mahlzeit reichen."

„Eine milde Gabe, Herr, nehme ich nicht; ich bin kein Bettler."

„Was bist du dann?" fragte der Herr.

„Ein Handelsmann, der Ware für Geld gibt."

„Und doch betteltest du um diesen Handel an meiner Türe."

„Herr, ich habe meinen Stolz! Ich gebe gute Ware für Euer Geld."

„Ein Bettler kann ein ehrlicher Stand sein und höher als Händler und Haushaber. Gib meiner Gabe Wert mit einem einzigen guten Entschluß!"

„Wer seid Ihr, Herr, daß Ihr mir solches zu sagen Euch herausnehmt?"

„Ich bin ein Besitzer und habe kein Recht, von einem Besitzlosen die Güte zu verlangen, die ich im Reichtum selber nicht beweise. Das wolltest du mir sagen, so verstehe ich."

„Ja, Herr, es ist nicht schwer, im Glück und Reichtum gut zu sein, und Ihr seid es noch nicht einmal."

„Freund, du bist nicht im Glück, wie willst du wissen, was im Glück leicht und schwer ist!"

„Mir scheint jetzt: gut zu sein ist im Glück auch schwer, Herr. Ich lerne das eben von Euch. Aber dürft Ihr es denn von mir fordern?"

„Nein, Freund, ich darf es nicht! Niemand, der selber im Besitz, darf einen Armen lehren wollen, so edel zu werden, wie nur ein Besitzloser es werden könnte. Ich habe kein Recht, von dir Güte zu verlangen. Aber ich bin allezeit durchglüht von der Lehre des Erhabenen, der weise, gut und arm war. Und ich gedenke Seiner, wenn ich einen Armen sehe. Ich rede nicht mit meinen Worten, sondern mit denen des Erhabenen, hoffend, daß sie wirken, wo immer sie hinfallen."

„Und Ihr, Herr, wollt Ihr sie nicht auf Euch anwenden?"

„Ja, das will ich, nehmt von mir die Speise an, auf daß ich darum ärmer werde!"

„Werdet Ihr arm darum?"

„Ach nein, Armut will schwer erworben und verdient sein."

„Ich habe mich um die meine nicht bemüht."

„Du hast sie nicht mit Gabe erworben, willst du sagen."

„Allerdings, Herr, mein Weniges ist mir geraubt, gestohlen und durch Betrug genommen worden."

„So warst du unter Räubern und Betrügern, ohne es ihnen an Mut und List gleich zu tun."

„Ich glaubte milde und gut zu sein. Wie konnte ich wissen, daß das bei Ihnen nur als feige und töricht gilt?"

„Du hättest sie fragen müssen."

„Wie kann man Betrüger nach der Wahrheit über ihr Wesen fragen?"

„Man kann es, indem man sie auffordert, von ihrer Klugheit und Weisheit zu sprechen."

„Sie würden fremder Weisen Worte reden."

„Nicht doch! Sie führen die Reden der Weisen falsch an, denn sie haben sie nicht verstanden."

„Herr, ich war selber auch nicht weise, so habe ich das nicht bemerken können."

„Am Mut der Räuber hat es dir gefehlt, an der List der Betrüger und an der Weisheit guter Menschen, wie konntest du da ein Besitzer bleiben!"

„Ich habe einmal einen Mann sagen hören, daß alle Reichen der Hölle verfallen seien und leichter ein Kamel durch ein Nadelöhr komme als ein Reicher ins Himmelreich."

„Die Leute im Altertum waren reich an Ackerland, Wasser, Vieh, Weide und Wald, an Gold und Edelgestein. Ihr Leben war Bescheidenheit, ihr Denken mit den Worten der Weisen beschäftigt, und ihre Taten waren Güte und Gaben ringsum. Darum sorgte jedermann, daß ihnen der Reichtum bliebe. Ihre Sklaven wehrten Räuber und Diebe ab, ihre Frauen hielten sich keusch um ihretwillen, und Pilger lehrten sie, empfingen gütige Gabe und verbreiteten ihren guten Ruf. Denn ist ein Gütiger reich, so hat niemand zu darben."

„Warum sind die Reichen denn heute nicht gütig, wenn solches sich wirklich so verhalten hat, wie Ihr es sagt?"

„Wohl könnte es sich auch heute so verhalten, aber die Pilger fehlen, die den Reichen belehren und seinen Ruf verbreiten."

„Und Ihr, Herr, wohin gehört Ihr?"

„Ich suche meinen Pilger, bis daß ich mich selber zur Pilgerschaft hindurchgerungen habe."

„Herr, ich könnte Euer Sklave sein, doch bin ich nicht reif zum Pilger."

„So ist es! Komm, laß uns beide lernen. Wir haben einander nichts vorzuwerfen. Laß ab vom Haß gegen den Reichtum. Ich will ablassen, von dir zu fordern, wessen ich bedarf. Komm, mein Bruder, wir wollen beide uns mühen um Weisheit und Zucht."

M. L.

Bücher

Eranos-Jahrbuch 1935 (Schluß).

Mit abweisenden und scheinbar überlegenen Urteilen über die „Lieblingsbeschäftigungen" mancher Leute, die in ihrer „Seele" nichts Nützliches zu finden glauben und das Gute deshalb von allen vier Winden holen, je ausgefallener, desto besser — mit solchen Urteilen kommt man nicht weiter, wenn es sich um die wichtigsten Fragen des Lebens handelt, das Was?, Woher? und Wohin? des Lebens. Jung sagt: „Die sehr zweifelhafte Lehre, daß aus dem Herzen alle bösen Gedanken kommen, und daß die menschliche Seele das Gefäß aller Bosheit sei, muß diesen Leuten zutiefst in den Knochen sitzen. Wenn dem so wäre, so hätte ja Gott himmeltraurige Schöpfungsarbeit geleistet, und dann wäre es höchste Zeit, zu Markion dem Gnostiker abzuschwenken und dem unfähigen Demiurgen den Laufpaß zu geben." Was soll aber der Gott überhaupt noch, wenn nach Jung „der Mensch in der eigenen Seele hat, woraus etwas werden kann". Ist der Mensch überhaupt erst einmal selbstverantwortlich geworden, besser gesagt: hat er sich als selbstverantwortlich erkannt, dann trägt er auch die Verantwortung für sein Dasein ganz und gar und hat damit auch die Möglichkeit in sich, seiner selbst Herr zu werden — eine Möglichkeit, die schließlich dem Leben selber die Axt an die Wurzel legt, aus dem Leben hinausführt. Wohin? Zum „Verlöschen", zum wirklichen Ende, dem „ewigen Frieden", wo alles Greifen und Be-Greifen aufgehört hat, und demgegenüber daher auch alle Begreifversuche fehlschlagen müssen, sei es im positiven Sinne als „Sein", sei es im negativen Sinne als „Nichtsein" oder „Vernichtung". So wie auch der „Ganzheit" des anfangslosen Lebensvorganges gegenüber alle Begreif-Versuche (als materialistisch oder spiritualistisch oder was sonst) fehlschlagen müssen, weil er selber das Greifen ist, gänzlich im Greifen und Wachsen aufgeht.

Wir gestehen gern, daß die Darstellung der Traumserie uns mancherlei wertvolle Einblicke in das Weben des Unbewußten

gibt. Das Übermaß von Gelehrsamkeit und Belesenheit, das Prof. Jung dabei entwickelt, schadet der Darstellung freilich öfter mehr, als daß es nutzt. Es ist immer wieder erstaunlich zu sehen, wie tief ein Mensch die Tragik des Lebens erkennen kann, ohne doch dessen Wert in Frage zu stellen; daß er trotzdem von dem Wert und der Notwendigkeit des Lebens überzeugt sein kann und auf alle Lebensgestaltungen mit Ehrfurcht sieht, die doch immer und immer wieder das Ergebnis sind von Lust, Haß und Selbst-Wahn, das Ergebnis des Nichtwissens über sich selber.

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Vortrag Dr. Heyers über den Umgang mit sich selbst. Der Verfasser weist mit viel Nachdenklichkeit und Einfühlungsgabe auf die Notwendigkeit hin, das Leben nicht nur mit dem Willen zu führen, sondern auf die Möglichkeiten und Gegebenheiten Rücksicht zu nehmen, abzuwarten, bis die Gelegenheit für eine Unternehmung günstig ist. Er sagt: „Es gibt ein Erahnen des Moments und seiner Möglichkeiten bzw. Unmöglichkeiten, das freilich nur demjenigen zufließt, der einen Sinn hierfür aufzutun, zu entwickeln und zu berücksichtigen lernt ... Das alte Weisheitsbuch der Chinesen, der I Ging, ist voll von solchen Angaben, die den Rhythmus und den Sinn der allgemeinen Lage in weisen Winken andeuten. Der Grieche sprach vom Kairos; der mittelalterliche Mensch orientierte sich an der Gestirnkonstellation oder erforschte den ‚Willen Gottes'. Der moderne Mensch versucht, mit seinem ‚Unbewußten' in Kontakt zu kommen." Für den westlichen Menschen, der so vorwiegend begrifflich-oberbewußt und ohne Fühlung zu seinen „unbewußten" Tiefen lebt, der die Welt lediglich nach seinem „Willen" zu formen sucht, ist das Betonen des Abwartens sehr wichtig. Heyer sagt unter Bezugnahme auf W. von Humboldt und dessen Äußerung, daß jedes Schicksal ihm ein Stoff sei, an dem er seine „Seele" übe: „Allen Verstand, alle kluge Sauberkeit und verantwortliche Bewußtheit in Ehren — wenn diese Werkzeuge nicht von einem künstlerischen Sinn gehandhabt werden, sind sie wenig nutz. Mit dem geistig-erkennenden Verstehen verband Humboldt musische Tiefe, das Erfühlen des regsamen Herzens. Dessen Hingegebenheit gehört vielleicht noch mehr (und manchem noch schwieriger) als alles Zuvorgenannte zum ehrfurchtsvollen und fruchtbaren Umgang mit selbst." Das ist ein gutes Wort, das wir wohl beherzigen sollten bei unseren Bemühungen, des Lebensdurstes Herr zu werden. Daß

H. in dem Glauben an eine überpersönliche Instanz („den Atman") verankert ist und „das Ruhen in einem göttlichen Kern" als selbstverständlich betrachtet, soll uns nicht hindern, auch bei seinen Einsichten anzuerkennen, was gut ist. Übrigens spricht H. von der Notwendigkeit der Selbst-Zucht: „Wir würden sinnvolles Leben ohne Zucht nicht anerkennen." Aber zwischen Selbstzucht und Selbstzucht ist ein Unterschied, wie zwischen Nahrung und Nahrung ein Unterschied ist. Für einen Tiger würde es etwas ganz Außerordentliches bedeuten, wenn er seine Mordlust so weit aufgeben würde, daß er sich zu „gemischter Kost" durcharbeitete. Chr. Morgenstern hat einmal über einen Hecht ähnliches gedichtet („Ein Hecht, bekehrt vom heiligen Anton, beschloß dereinst samt Frau und Sohn, am vegetarischen Gedanken moralisch sich emporzuranken.") Was einem Tiger oder Hecht schwerlich möglich ist, das ist dem Menschen sehr wohl möglich, und noch viel mehr als das. Womit wir nicht Ernährungs*dogmen* vertreten, sondern lediglich darauf hinweisen wollen, daß unsere geistige Verfassung *auch* davon abhängt, wie wir uns ernähren. Denn Körper und Geist sind nun einmal abhängig voneinander. Das sollte man auch in dem Kreise der Eranos-Tagungen nicht außer acht lassen.

Dr. *Erwin Rousselle* gibt in seinem Vortrag: *Lau-Dsi's Gang durch Seele, Geschichte und Welt* einen guten Überblick über den Taoismus, wie er durch Laotse (Lau-Dsi) begründet oder überliefert worden ist. Das Bestreben, ein die begrifflichen Gegensätze oder Polaritäten des Lebens überbrückendes Übergegensätzliches zu finden, das als Dau (Tao), als Urmutter über ihnen steht („Unbenennbar ist des Himmels und der Erde Gebärerin") zeigt die Unvereinbarkeit der Tao-Lehre mit der ursprünglichen Lehre des Buddha, der das Streben nach einem solchen positiven „Transzendenten" als Wahn und Illusion erkennt. Über die Gegensätze hinaus, die nur begrifflich betrachtet solche sind, in Wahrheit aber Wachstumsphasen, Unterschiede in dem Vorgang der Ernährung, gibt es nur eins: das Aufhören der Ernährung, das Verlöschen des den Vorgang unterhaltenden „Durstes", was nur der einzelne für sich selber erleben kann und muß. Rousselle nennt den Buddhismus kurz und bündig „Protestantismus" und „Puritanismus" und sagt von ihm, nachdem seine Kräfte endlich erschöpft gewesen seien, habe er dem inneren Menschen, der „Seele" des indischen Menschen, nichts mehr bieten können, nur noch den bewußten Verstand. Man kann schwerlich

das Wesen des ursprünglichen Buddhismus enger und falscher fassen. Es gehört nun einmal eine mitschwingende Anlage dazu, um die Möglichkeiten, die im reinen Buddhismus für die innere Entwicklung liegen, zu erkennen und mitzuerleben.

Auch Mrs. Rhys Davids hat wieder einen Beitrag geliefert, über den wir sehr kurz hinweggehen können, nachdem wir uns früher genügend über ihre abwegigen und gewaltsamen Umdeutungen der buddhistischen Texte geäußert haben. Auch diesmal bringt ihre Sucht, durchaus einen ewigen Kern in die Buddhalehre hineinzuschmuggeln, merkwürdige Blüten hervor. Ihr Vortrag: Der Mensch, die Suche und Nirvana läßt an Willkürlichkeit der Textkritik und Auslegung nichts zu wünschen übrig. Das beste daran ist, daß er nur kurz ist, von allen sogar der kürzeste.

Professor Dr. Rudolf Bernouilli will in seiner Abhandlung: Seelische Entwicklung im Spiegel der Alchemie und verwandter Disziplinen zeigen, daß die Alchemie ein „vollwertiger Versuch letzter Sinngebung" war und von den wenigen, die ihre Sprache verstanden, so aufgefaßt worden ist. Auf Einzelheiten können wir nicht weiter eingehen. Der Verfasser sagt mit Recht, daß manches, was in Europa nur versteckt oder unklar formuliert wird, in Indien noch in einer klaren und verständlichen Sprache überliefert erscheint und meint: „Vielleicht hängt das damit zusammen, daß über Indien weniger Zusammenbrüche der Kultur hinweggegangen sind als über das unglückliche Abendland, wo alles von sehr viel kürzerer Dauer war." Fragen wir, warum das so ist, so ergibt sich als Antwort wieder: Weil der Europäer zu sehr vom Ich-Wahn besessen ist und glaubt, die Welt nach seinem Willen und Wahn gestalten zu können. Aus dieser Überschätzung der Persönlichkeit und damit letzten Endes des Lebens überhaupt haben sich die menschlichen Katastrophen ergeben, unter denen das Abendland so sehr litt und bis auf den heutigen Tag leidet.

Professor E. Buonaiuti, Rom, stellt die gnostischen Geheimlehren mit ihren mystischen Zeremonien den auf Äußerlichkeiten und dogmatisch-bürokratischen Gehorsam gerichteten Exerzitien der Jesuiten gegenüber.

Der dem Umfang nach bedeutendste Beitrag von Robert Eisler befaßt sich mit dem Rätsel des Johannes-Evangeliums. Der Verfasser behauptet, dieses Rätsel gelöst zu haben. Wir sind

in der glücklichen Lage, daß uns dieses Geheimnis nicht weiter berührt. Es kann uns schon recht sein, daß der Liebslingsjünger Jesu nicht Johannes, sondern Lazarus war, und daß die prophetisch verheißenden Aussprüche des Johannesevangeliums auf den Magier Simon zurückgehen sollen. Wir möchten wünschen, daß die Bibeltextkritik des Verfassers nicht so gewaltsam ist wie die Kritik der Frau Rhys Davids an den buddhistischen Texten; im übrigen können wir nichts dazu sagen. Für den wirklich Gläubigen kommt es schließlich auf diese Dinge auch nicht an. Für uns bemerkenswert ist die Angabe, daß der Glaube an eine Wiedergeburt für die Pharisäer zur Zeit Jesu glaubwürdig bezeugt sein soll. Auffallend ist auch die Übereinstimmung der von Simon Magus sich selber zugeschriebenen Fähigkeiten sogenannter niederer Magie mit den „magischen Fähigkeiten" (iddhi) der buddhistischen Texte, die freilich mit dem eigentlichen Wesen der Buddhalehre nichts zu tun haben („Ich bin imstande, mich unsichtbar zu machen für die, die Hand an mich legen wollen, und wieder sichtbar zu werden, wenn ich gesehen werden will ... Wünsche ich zu fliehen, so kann ich Berge durchdringen und durch Felsen hindurchgehen, als ob sie Lehm (?) wären ... Ich kann in die Luft hinauffliegen" usw. sagt der Magier Simon).

Den Schluß bildet ein Vortrag von Dr. med. B. L a n g über P a u l i n i s c h e u n d a n a l y t i s c h e S e e l e n f ü h r u n g. Es ist ein frommer Wunsch des Verfassers, daß beim modernen Menschen die „libido" nicht mehr (wie noch bei Paulus) in Chaos und Zerstörung führe, weil ihre Stunde geschlagen habe, in der ihr Selbstopfer selbstverständlich geworden sei, wo sie durch die säkulare Übung (Askese) d i e Reife erlangt habe, in der sie in den seelischen Umwandlungsprozeß aufgenommen werden könne. Man würde gern sagen: „Möchte das doch so sein!" Aber: „Die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube" (Faust I). Die Tatsache, daß „die psychotherapeutische Erfahrung immer wieder zeigt, daß jene Menschen, die große Vergeistigungsmöglichkeiten in sich tragen, n i c h t die somatischen Rassemenschen sind, sondern zu jenen ‚mühselig Beladenen' gehören, die im Biologischen irgendwie zu kurz gekommen sind, ein psychologischer Tatbestand, auf den auch in der Mythologie vielfach hingewiesen wird" (z. B. Wieland der Schmied in der deutschen Sage, der hinkende Künstlergott Hephaistos der griechischen Götterlehre) — diese Tatsache sollte die modernen Rassentheoretiker und -praktiker in ihren Bestre-

bungen, die Menschen durch „Zuchtwahl" emporzuzüchten, etwas stutzig machen.

Soviel über den Inhalt des Jahrbuches, dem die Bildnisse fast aller Vortragenden beigefügt sind, was zum Verständnis der Persönlichkeiten manches beiträgt. Die diesjährige Tagung findet im August in Ascona statt.

*

Buddhist Meditation in the Southern School, Theorie and Practice for Westerners. By G. Constant Lounsbery, President of „Les Amis du Bouddhisme". With a Foreword by W. Y. Evans-Wentz. London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, Ltd. 1935. Leinen gebd. 6 Schilling.

Das Buch ist die englische Übersetzung des von der Verfasserin in französischer Sprache herausgegebenen Werkes Meditation Bouddhique, das bei „Les Amis du Bouddhisme" in Paris erschienen ist.

In unserer hastigen und erregten Zeit ist es schwer, für die so notwendige Gedankenzucht im allgemeinen und buddhistische Gedankenzucht im besonderen Verständnis zu finden; denn Gedankenzucht erfordert Stille und Zurückgezogenheit, Dinge, die heute nur selten zu finden sind. Aber es nützt nichts; wenn wir innerlich nicht vermodern wollen im Wust des modernen Hastens nach oberflächlichen Scheinwerten, dann müssen wir in der Umgebung, in der wir uns befinden, mit dieser Zucht beginnen, so gut es eben geht. Deshalb freuen wir uns, daß Miß Lounsbery dieses Buch veröffentlichte, nachdem sie bei verschiedenen erfahrenen buddhistischen Lehrern im Osten Rat eingeholt hat. Man merkt es ihm an, daß es nicht nur auf Theorien gegründet ist. Hier handelt es sich um Dinge, die bereits geübt und erprobt worden sind und die immer wieder geübt und erprobt werden sollen. Das muß man beim Lesen dieses Buches vor allem bedenken. Man muß aber gleichzeitig bedenken, daß buddhistischer Wandel, wozu auch die Gedankenzucht gehört als die feinste Art des rechten Wandels, nur möglich ist auf Grund buddhistischer Einsicht. Diese besteht in der Erkenntnis, daß alle Lebensvorgänge ohne Ausnahme vergänglich, leidvoll und ohne einen wesenhaften Kern als „ewiges Selbst" (attā) sind. Das bedeutet, daß jedes Lebewesen seit Anfangslosigkeit seine Bahn durch die Möglichkeiten des Samsara, der Wandel-

welt der Wesen, zieht, sich selber durch Ergreifen und Sich-Einverleiben anderer Lebewesen oder doch von Vorgängen der Außenwelt überhaupt ernährend und unterhaltend. Das macht das Weltgeschehen zu einem Kampf aller gegen alle, der als solcher nie befriedigen kann. Es ist ein vergebliches Unterfangen, diesen Lebenskampf als solchen zu einem friedvollen Vorgang zu gestalten. Wirklicher Friede ist nur dann möglich, wenn dieser Kampf zur Ruhe kommt, und das kann nur das einzelne Wesen für sich erreichen, wenn es den wahren Charakter des Lebens auf Grund rechter Belehrung durch den Buddha erkennt. So sieht das Leben ohne die Tünche der Ideale aus, und man tut gut, sich darüber klar zu werden, will man nicht von unerwarteten Ereignissen überrascht werden. Leben als eine Unzahl von Einzelwesen, die sich zu zeitweiligen Gemeinschaften verbinden, und wenn auch gegenseitig aufeinander angewiesen, im tiefsten Grunde doch jedes für sich in Einsamkeit dahinwandern von Geburt zu Tod, von Tod zu neuer Geburt auf Grund des Lebensdurstes; und deren letzte Möglichkeit die ist, den Ur-Drang zum Leben, den Lebensdurst, im Wissen von dem wahren Charakter des Lebens zu überwinden und zum endgültigen Verlöschen zu kommen; das ist die Wirklichkeit, die „nackte Wahrheit". Ihr mutig ins Auge zu sehen, ist das einzige, was dem Wahrheitssucher sich lohnt. Daß dabei Illusionen, die ihm früher Werte bedeuteten, zerrinnen, soll ihn wenig kümmern.

Würde das Buch nicht nur praktische Anregungen geben, sondern auch die gedanklichen Hinter- und Untergründe dafür richtig darstellen, so könnten wir es noch höher schätzen, als wir es jetzt tun. Gewiß gibt es, wie schon der Titel sagt, auch gedankliche Hintergründe. Es betont sogar sehr oft die drei vorher aufgeführten Merkmale alles Lebens. Aber man sieht dabei wieder, wie wenig die Worte an sich sagen, wenn man den Sinn nicht erfaßt. Wie so häufig in Schriften, über die Buddhalehre werden auch hier echt buddhistische mit pantheistischen und theosophischen Gedanken verquickt. Was hat die Betonung der drei Merkmale für einen Sinn, wenn das Leben, wie das Buch eben so stark betont, eine All-Einheit sein soll (All Life is one — S. 12 —, the unity of all life — S. 109 — und ähnlich an vielen andern Stellen). „Vor allem versuche nicht zu unterscheiden zwischen dem ‚eigenen Selbst' und ‚dem der andern'. Wenn keine Unterscheidung da ist, dann ist kein Raum für Haß da", so heißt es S. 35. Wäre es wirklich so,

wie könnte es dann je zum Haß kommen, von dem doch die Welt leider so voll ist. Die Tatsachen strafen diese Behauptung Lügen! Dieser Gedanke liegt aber offenbar zu nahe, als daß die Idealisten buddhistischer Färbung ihn erkennen könnten. Wenn es keinen Unterschied zwischen mir und der Außenwelt gäbe, dann gäbe es ja auch keine Möglichkeit für Liebe in all ihren Formen bis zur höchsten buddhistischen mettā, dem Wohlwollen zu allen Wesen. Alles Leben in Gedanken, Worten und Taten setzt geradezu voraus, daß keine All-Einheit da ist, sondern Einzel-Ernährungsvorgänge, die einer den anderen auffressen. Bei der Betrachtung der „fünf Hemmungen" soll man, so sagt die Verfasserin, nicht denken: „Ich zerstreue einen lustvollen Gedanken in mir", sondern „im Universum", weil Gedanken ein Teil des allgemeinen Weltprozesses seien. Im Satipatthāna-Sutta, worauf diese Betrachtung sich stützt, heißt es aber wörtlich: „Wenn Lustgier in ihm ist, so weiß er: ‚Es ist Lustgier in mir'" usw., nicht aber „im Weltall". So richtig es ist, daß diese Regungen mit zum Weltall gehören, wie die sämtlichen fünf Greifegruppen, die meine sogenannte Persönlichkeit ausmachen, so falsch ist es, zu sagen, daß diese fünf Greifegruppen mit all ihren Möglichkeiten und das übrige Weltgeschehen eine Einheit bilden. Wäre es so, dann wären wir für immer mit dem Weltall verkettet, und ein Entrinnen wäre nicht möglich. Wie hätte es aber je zur Sonderung kommen können, wenn alles Leben eine Einheit wäre?

Weil diese wirkliche Wirklichkeit restloser Ernährung im körperlichen und geistigen Sinne so leidvoll und unbefriedigend ist, drängt es den unvoreingenommen denkenden Menschen hinaus aus dem anfangslosen Kampf um den Futtertrog. Es gehört ja nur Unvoreingenommenheit dazu, um zu erkennen, daß die fünf Greifegruppen, die sich hier Ich nennen, in Wahrheit aber kein Ich im Sinne eines Verharrenden sind, durchaus nicht dasselbe sind wie die fünf Greifegruppen, die meinen Nachbar zu dem Wahn verleiten, daß er seinerseits ein Ich im Sinne eines Verharrenden sei. Die beiden Bündel von Greifegruppen sind nicht dasselbe (Eins), sie sind auch nicht verschieden (Zwei). Beides würde Identitäten oder Einheiten voraussetzen. Sondern sie sind Greifegruppen, in ständiger Bewegung befindlich, und dabei werfen sie auch alle gedanklichen Möglichkeiten als Begreif-Versuche aus. Ob wir es Einheit, Vielheit oder Allheit nennen, es bleibt stets das Spiel der fünf Greifegruppen „Ich", das aus dem Nichtwissen über

sich selber stammt und im Wissen von sich selber zur Ruhe kommen kann. Wobei dann die Begriffe keinen Erkenntniswert mehr haben, sondern nur zu landläufigen Verständigungsmitteln (lokiya vohāra) werden, die freilich ebensoviel zum Mißverständnis wie zur Verständigung dienen.

Zwar sind die verschiedenen Benennungen nicht gleichwertig. Auch hierbei gibt es Unterschiede. Wenn ich Leben als All-Einheit bezeichne, stehe ich der Wahrheit ferner, als wenn ich es eine Unzahl von Einzelvorgängen nenne. Aber auch die „richtige" Benennung ist als Begriff zunächst nichts als eine Form des (gedanklichen) Greifens. Sie gibt sozusagen ein B i l d von der Wirklichkeit, das zugleich Form dieser Wirklichkeit ist; damit zeigt die „richtige" Benennung auch die Möglichkeit der Befreiung, des Aufhörens des Lebensdurstes, ist jedoch zunächst nicht selber deren Verwirklichung, sondern Form des Weiterrollens des Lebensvorganges. Von dem gewöhnlichen Greifen und Weiterrollen des Lebensvorganges unterscheidet sie sich jedoch wesentlich dadurch, daß sie der Wendepunkt, der g e d a n k l i c h e E i n s a t z - p u n k t f ü r d i e V e r w i r k l i c h u n g der Befreiung werden kann, während die „falsche" Benennung das eben nicht kann. Und darum kommt es wesentlich auf die „richtige" Benennung an.

Wir haben bereits früher auf die Unmöglichkeit und Undenkbarkeit der Idee von der All-Einheit alles Lebens hingewiesen und können uns hier auf diese Bemerkungen beschränken. Man glaube doch nicht, daß es ganz gleich ist, ob man mit dieser oder jener gedanklichen Unterlage an die Gedankenzucht herangeht. Wer buddhistische Meditation zu üben versucht in der Meinung, daß alles Leben Eins sei, der bleibt eben im Leben hängen unter allen Umständen. Seine Bemühungen mögen zwar nicht gerade fruchtlos sein — Denken im Sinne des Wohlwollens und der Achtsamkeit muß gute Früchte bringen — aber er versperrt sich den Weg zum Entrinnen um so mehr, je mehr er sich auf diesen Gedanken einläßt.

Von diesen gedanklichen Mängeln abgesehen bietet das Buch aber wertvolle Anregungen. Im einzelnen werden durchgeführt: die Meditation des Friedens, der vier Grundlagen der Verinnerung der vier Edlen Weilungen, des Selbst (als Nicht-Selbst) und der Verinnerung bei der Ein- und Ausatmung. Alle werden durch eine kurze Sammlung auf die Atmung eingeleitet, und zwar zuerst einige lange, dann einige kurze und danach einige vom Willen

nicht beeinflußte Atemzüge. Wir haben schon verschiedentlich bemerkt, daß wir es nicht für richtig halten, den Atem bei diesen Übungen willensmäßig zu beeinflussen. Die Erfahrungen der heutigen Menschen auf diesem Gebiet sind zwar zu gering, als daß man mit Sicherheit etwas darüber sagen könnte. Soweit wir jedoch nach eigenen Versuchen in einer Reihe von Jahren urteilen können, scheint der Unterschied zwischen der Atembetrachtung im Yoga und bei der buddhistischen Meditation gerade darin zu liegen, daß die Yogaübungen, insbesondere Hathayoga, eine bestimmte Atemtechnik mit willensmäßiger Beeinflussung des Atemvorganges verfolgen und geradezu innere Spannungen hervorrufen wollen, die zu „Ekstasen" führen, während die buddhistischen Übungen alle inneren Spannungen auflösen sollen, um eine unvoreingenommene Durchschauung der sogenannten Persönlichkeit und die Aufhebung des Lebensdurstes zu ermöglichen. Jede Beeinflussung des Atems durch den Willen setzt aber neue Spannungen. Daß die Auflösung der inneren Spannungen nicht gleichbedeutend ist mit Erschlaffung, haben wir ebenfalls schon öfter erwähnt. Die Verfasserin weist daher auch mit Recht bei der Beschreibung der Körperhaltung darauf hin, daß das Rückgrat aufrecht sein muß. Es soll in sich ruhen und zusammen mit dem Kopf ungefähr eine gerade Linie bilden, wobei allerdings der Kopf ganz wenig zu neigen ist, damit bei der Entspannung der Gesichtsmuskeln das Kinn vom Hals her leicht gestützt wird. Bei richtiger Entspannung ergibt sich auch ohne weiteres die richtige Haltung der Augen: die Lider schließen sich halb und die Augen sehen gleichsam durch die Lider hindurch, sind also nicht etwa nach unten gerichtet, sondern ungefähr in der Richtung der Nasenspitze, ohne jedoch diese zu fixieren.

Eine der Autoritäten, auf die sich die Ausführungen des Buches stützen, Dr. Cassius a Pereira, lehrt ausdrücklich, daß bei der Meditation der Atem nicht durch den Willen beeinflußt werden darf.

Die Übersetzung von „Jhana" mit „Ecstatic State" ist wenig glücklich. Ek-stase bedeutet „Außer-(sich-)stehen". Der Buddhist strebt aber gerade danach, seinen Schwerpunkt in sich zu finden und zu halten, also viel eher nach einer „En-stase", wozu die Vertiefungszustände der Jhanas ein Mittel sind. Bei der Aufzählung der Empfindungen (in den „vier Grundlagen der Verinnerung") vermissen wir die dritte: weder leidig noch freudig. Die Beschrei-

bung der Stufen des Edlen Achtpfades sollte sich genauer an die Texte halten. Die zweite Stufe (sammāsankappo) ist übersetzt mit Right Aims (Rechte Ziele) und wird so erläutert: „Das unmittelbare (immediate) Ziel ist, die Wahrheit zu leben, die man ermittelt hat; das entfernte Ziel ist Befreiung von der Begrenzung der Persönlichkeit und vom Leiden. Wohlwollen muß zu allen Wesen und zu allen Zeiten entwickelt werden. Man muß dahin gelangen, vom Hängen an dem Allerlei frei zu werden." Die Texte sagen viel einfacher und klarer: „Was ist sammāsankappo (Rechter Entschluß)? Der Entschluß zum Entsagen, zum Wohlwollen und zur Milde." Über das Rechte Tun, die vierte Stufe des Achtpfades heißt es: „Friedvoll, aufrichtig, wohlwollend, Frieden bringend", also eigentlich dasselbe wie die zweite Stufe. Die Erklärung der Texte dagegen lautet: „Enthaltung von Lebensberaubung, vom Nehmen des Nichtgegebenen und von unreinen Begierden".

Der Idee von der All-Einheit alles Lebens entsprechend nennt die Verfasserin, wie zu erwarten, Nibbana die „wahre Realität" und „transcendental state", indem sie sich auf die bekannte und immer wieder mißverstandene Stelle in Udāna VIII stützt; das „sichtbare Weltall" dagegen, die Erscheinungswelt (phenomenal) bezeichnet sie als „scheinbare Realität" (apparent reality). Es sind die bekannten Begriffskunststücke, die freilich mit der Buddhalehre nichts zu tun haben.

Trotz aller Kritik, die wir an den gedanklichen Grundlagen des Buches üben müssen, betrachten wir es bei der Schwierigkeit, überhaupt etwas Brauchbares über die buddhistische Meditation zu sagen, doch für ein Verdienst, daß die Verfasserin das Buch veröffentlicht hat. Möchten die praktischen Hinweise allen Menschen, die sich ernstlich um inneren Fortschritt mühen, ein Mittel dazu werden.

*

Die Welt des Willens und des Geistes. (Kernprobleme der Philosophie und Religion im Lichte des Voluntarismus.) Von Karl Hahn. Erschienen im Selbstverlag bei der Heling'schen Verlagsanstalt, Leipzig, 1935. 342 Seiten. Kart. 6,— RM.

Wie schon der Untertitel sagt, vertritt der Verfasser des Buches den Standpunkt, daß das Leben eine Angelegenheit des Willens ist und das Denken nur eine nebensächliche, sekundäre

Rolle spielt. Von der Lehre Schopenhauers unterscheidet sich der hier dargelegte Standpunkt insofern, als er den Willen nicht wie Schopenhauer zu einem „Willen an sich" und damit zu einem Metaphysischen macht. Metaphysisches weist der Verfasser überhaupt ab. Damit sind wir sehr einverstanden. Indem er das eine gedankliche Extrem des Idealismus vermeidet, verfällt er aber leider dem andern, das der Welt und dem Leben nur „.empirische Realität" und dem Objekt den Primat vor dem Subjekt zuspricht. Oder mit andern Worten, der Verfasser nimmt den Standpunkt des Realisten oder Materialisten ein, der nur das gelten läßt, was die fünf Sinne als Erfahrung vermitteln. „Die Sinneseindrücke sind primär, die Anschauungen sensual und nicht intellektual", sagt er und behauptet, daß „der Darwinismus eine vollendete Tatsache" sei. Der Verstand dagegen sei nur sekundär und könne die Anschauungen nicht bedingen. Damit ist von buddhistischer Einsicht aus das Urteil über das ganze Buch gesprochen. Immer wieder zeigt sich, wie leicht sich das Denken des Menschen von seinen Neigungen umnebeln, einmal nach der Seite des Idealismus, ein andermal nach der des Materialismus sich abdrängen läßt, und wie selten Unvoreingenommenheit zu finden ist. Der Gedanke liegt doch sehr nahe, daß der sensualistisch-materialistische Standpunkt in all seinen Schattierungen ebenso unmöglich ist wie der idealistische, wenn man ehrlich genug ist, ihn zu Ende zu denken. Um überhaupt von Materie und Geist, Willen und Denken, Objekt und Subjekt sprechen und die Behauptung des Primats des einen vor dem andern aufstellen zu können, bedarf es des D e n k e n s. Ohne Denken gibt es keine Begriffe, weder die der Materie oder des Geistes noch irgendwelche anderen. Die Wirklichkeit ist ja gar nicht „Materie" und „Geist" oder „Objekt" und „Subjekt", sondern ein Rätselhaftes, was der Mensch mit seinem Denkvermögen a l s Materie und Geist, Objekt und Subjekt zu erkennen glaubt, ein Erkennen, das im Grunde nur Nichtwissen ist und an dem eigentlichen Problem vorbeisieht, nämlich dem Problem des B e g r i f f s. Der Standpunkt des Realisten oder Materialisten führt, wenn ausgedacht, also zum Widerspruch in sich, indem er den B e g r i f f der Materie, das Denkvermögen, voraussetzt; wie umgekehrt der idealistische Standpunkt zum Widerspruch in sich führt, indem er das Denken zu einem „an sich" machen will, das als „Transzendentes" in keinerlei Beziehung zum Weltgeschehen stehen kann und damit sich selber aufhebt.

bung der Stufen des Edlen Achtpfades sollte sich genauer an die Texte halten. Die zweite Stufe (sammāsankappo) ist übersetzt mit Right Aims (Rechte Ziele) und wird so erläutert: „Das unmittelbare (immediate) Ziel ist, die Wahrheit zu leben, die man ermittelt hat; das entfernte Ziel ist Befreiung von der Begrenzung der Persönlichkeit und vom Leiden. Wohlwollen muß zu allen Wesen und zu allen Zeiten entwickelt werden. Man muß dahin gelangen, vom Hängen an dem Allerlei frei zu werden." Die Texte sagen viel einfacher und klarer: „Was ist sammāsankappo (Rechter Entschluß)? Der Entschluß zum Entsagen, zum Wohlwollen und zur Milde." Über das Rechte Tun, die vierte Stufe des Achtpfades heißt es: „Friedvoll, aufrichtig, wohlwollend, Frieden bringend", also eigentlich dasselbe wie die zweite Stufe. Die Erklärung der Texte dagegen lautet: „Enthaltung von Lebensberaubung, vom Nehmen des Nichtgegebenen und von unreinen Begierden".

Der Idee von der All-Einheit alles Lebens entsprechend nennt die Verfasserin, wie zu erwarten, Nibbana die „wahre Realität" und „transcendental state", indem sie sich auf die bekannte und immer wieder mißverstandene Stelle in Udāna VIII stützt; das „sichtbare Weltall" dagegen, die Erscheinungswelt (phenomenal) bezeichnet sie als „scheinbare Realität" (apparent reality). Es sind die bekannten Begriffskunststücke, die freilich mit der Buddhalehre nichts zu tun haben.

Trotz aller Kritik, die wir an den gedanklichen Grundlagen des Buches üben müssen, betrachten wir es bei der Schwierigkeit, überhaupt etwas Brauchbares über die buddhistische Meditation zu sagen, doch für ein Verdienst, daß die Verfasserin das Buch veröffentlicht hat. Möchten die praktischen Hinweise allen Menschen, die sich ernstlich um inneren Fortschritt mühen, ein Mittel dazu werden.

*

Die Welt des Willens und des Geistes. (Kernprobleme der Philosophie und Religion im Lichte des Voluntarismus.) Von Karl Hahn. Erschienen im Selbstverlag bei der Heling'schen Verlagsanstalt, Leipzig, 1935. 342 Seiten. Kart. 6,— RM.

Wie schon der Untertitel sagt, vertritt der Verfasser des Buches den Standpunkt, daß das Leben eine Angelegenheit des Willens ist und das Denken nur eine nebensächliche, sekundäre

Rolle spielt. Von der Lehre Schopenhauers unterscheidet sich der hier dargelegte Standpunkt insofern, als er den Willen nicht wie Schopenhauer zu einem „Willen an sich" und damit zu einem Metaphysischen macht. Metaphysisches weist der Verfasser überhaupt ab. Damit sind wir sehr einverstanden. Indem er das eine gedankliche Extrem des Idealismus vermeidet, verfällt er aber leider dem andern, das der Welt und dem Leben nur „.empirische Realität" und dem Objekt den Primat vor dem Subjekt zuspricht. Oder mit andern Worten, der Verfasser nimmt den Standpunkt des Realisten oder Materialisten ein, der nur das gelten läßt, was die fünf Sinne als Erfahrung vermitteln. „Die Sinneseindrücke sind primär, die Anschauungen sensual und nicht intellektual", sagt er und behauptet, daß „der Darwinismus eine vollendete Tatsache" sei. Der Verstand dagegen sei nur sekundär und könne die Anschauungen nicht bedingen. Damit ist von buddhistischer Einsicht aus das Urteil über das ganze Buch gesprochen. Immer wieder zeigt sich, wie leicht sich das Denken des Menschen von seinen Neigungen umnebeln, einmal nach der Seite des Idealismus, ein andermal nach der des Materialismus sich abdrängen läßt, und wie selten Unvoreingenommenheit zu finden ist. Der Gedanke liegt doch sehr nahe, daß der sensualistisch-materialistische Standpunkt in all seinen Schattierungen ebenso unmöglich ist wie der idealistische, wenn man ehrlich genug ist, ihn zu Ende zu denken. Um überhaupt von Materie und Geist, Willen und Denken, Objekt und Subjekt sprechen und die Behauptung des Primats des einen vor dem andern aufstellen zu können, bedarf es des D e n k e n s. Ohne Denken gibt es keine Begriffe, weder die der Materie oder des Geistes noch irgendwelche anderen. Die Wirklichkeit ist ja gar nicht „Materie" und „Geist" oder „Objekt" und „Subjekt", sondern ein Rätselhaftes, was der Mensch mit seinem Denkvermögen a l s Materie und Geist, Objekt und Subjekt zu erkennen glaubt, ein Erkennen, das im Grunde nur Nichtwissen ist und an dem eigentlichen Problem vorbeisieht, nämlich dem Problem des B e g r i f f s. Der Standpunkt des Realisten oder Materialisten führt, wenn ausgedacht, also zum Widerspruch in sich, indem er den B e g r i f f der Materie, das Denkvermögen, voraussetzt; wie umgekehrt der idealistische Standpunkt zum Widerspruch in sich führt, indem er das Denken zu einem „an sich" machen will, das als „Transzendentes" in keinerlei Beziehung zum Weltgeschehen stehen kann und damit sich selber aufhebt.

Das eigentliche Problem des Lebens, der Begriff, kann mit begrifflichem Denken, d. h. mit sich selber nicht gelöst werden. Das hat Dr. Dahlke in unübertrefflicher Weise dargestellt, und er hat gezeigt, wie dieses Problem „an sich" in der buddhistischen Einsicht seine Lösung findet. Weder hat das Subjekt vor dem Objekt den Primat noch das Objekt vor dem Subjekt, weder das Denken vor dem Willen noch der Wille vor dem Denken, weder der Körper vor dem Geist noch der Geist vor dem Körper. Vielmehr ist der Lebensvorgang ein einheitlicher Ernährungsprozeß, der sich bei entsprechender Entwicklung (wie beim Menschen) als körperlich und geistig erlebt, wobei diese beiden Begriffe nur konventionellen Wert haben, nicht aber erkenntnismäßigen. Ebenso wie auch alle andern begrifflichen „Gegensätze" nur konventionellen Wert haben, aber keinerlei Erkenntniswert besitzen. In einem ununterbrochenen Vorgang des Wachsens und Wucherns, der ständig danach strebt, die Außenwelt an sich zu reißen und sich einzuverleiben, indem er immer wieder „Impulse" in sich aufspringen läßt und sich dadurch von einer Daseinsform zur andern ins Leben lebt — in einem solchen Vorgang des Fressens gibt es keinen Primat, keinen Vorrang im Sinne der Philosophie als etwas schlechthin Daseiendes. Da gibt es als letzte Ursache nur das Nichtwissen des Lebensvorganges über sich selber. Das ist jedoch keine Ursache „an sich", sondern eine Ursache, die im Wirken des Lebens sich immer wieder neu bildet in einem falschen Zirkel. Es ist also eine Ursache, die durch einen richtigen Zirkel aufhören kann. Den Einsatzpunkt dazu bietet die rechte Belehrung, womit dann das Leben als Einzelvorgang einen neuen und letzten Sinn erhält: die Aufhörbarkeit.

Diesem letzten Sinn gegenüber werden alle andern Versuche, dem Leben einen Sinn zu verleihen, hinfällig, wie vor dem Licht der Sonne alle andern Lichter hinfällig werden. Für den Verfasser als „Voluntaristen" ist der Sinn des Lebens der „Wille zur Macht, zum Machtzuwachs, zur Machtsteigerung"; „action not thought". Das ist nicht neu und wird nicht dadurch richtiger als bisher, daß man es in einem neuen Buch wiederholt. Wir geben gern zu, daß vieles, was der Verfasser sagt, richtig ist. So z. B. betrachtet er ganz richtig als Grundlage alles Lebens die Ernährung. Er sollte aber bedenken, daß Ernährung auch alle g e i s t i g e n Vorgänge ausnahmslos mit umfaßt, daß es etwas anderes als Ernährung am ganzen Lebensvorgang überhaupt nicht gibt. Zugleich sollte er be-

denken, daß Ernährung zu solcher erst durch den **Drang** zur Ernährung wird, den Willen zur Ernährung, oder wie der Buddha sagt: den Lebensdurst. Womit dann gleichzeitig gesagt ist, daß der Lebensvorgang durchaus nicht Wille zur Macht zu sein braucht, da der einzelne Lebensvorgang die Möglichkeit hat, den Drang zur Ernährung durch Übung aufzugeben, eine Möglichkeit, die für den, der sie erkannt hat, zur Notwendigkeit wird. Der Verfasser wendet sich auch mit Recht gegen die Behauptung Schopenhauers, daß der menschliche Charakter unveränderlich sei, eine Behauptung, auf die an anderer Stelle in diesem Heft bereits hingewiesen wurde.

Das Leben ist seinem Wesen nach Einzelvorgang. In diesem wirken sich all seine Möglichkeiten aus. Ein „Leben selbst, ins Große übertragen" (wie es auf S. 130 heißt), ist lediglich eine Abstraktion, die aus der ewigen Sucht des Menschen nach Vereinheitlichung des Mannigfaltigen stammt.

Auch über die gegenseitige Beeinflussung von Körper und Geist sagt er Richtiges. Anderseits enthält das Buch so viele einseitige und oberflächliche Urteile, daß man öfter die Frage stellen möchte, ob es nötig war, damit ein so umfangreiches Buch zu füllen. Für uns wird das besonders deutlich an den Stellen, wo der Verfasser über den Buddhismus spricht. Nach ihm heißt Nirvana schlechthin „Nichts", und ist „Apathie das schwache Fundament, auf das die buddhistische Ethik gestellt ist". Von der „quietistischen Ethik eines Buddha" spricht er öfter und behauptet, „der Brahmanist wie auch der Buddhist ist grausam gegen die Menschen und milde gegen die Tiere". Auf S. 271 spricht er von dem Aharat (so!), der die Begierde nach dem Leben überwunden hat, die 3. Jhana erreicht hat, d. h. den Zustand des Frohsinns und der Wonne und damit besser ist als die Götter. Seite 283 ist dann die Rede von „4 Stufen mystischen Meditierens, den Dhyannas" (so!). Seiner materialistischen Einstellung entsprechend behauptet der Verfasser, daß der ursprüngliche Buddhismus nicht nur von metaphysischen Vorstellungen frei sein soll, sondern auch von der Vorstellung eines Lebens nach dem Tode. Wir können ihm dabei zugute halten, daß er der Quellenangabe nach seine Kenntnis lediglich aus der Mittleren Sammlung in der Übersetzung Neumanns, ferner aus Rhys Davids' „Buddhismus" (in der Übersetzung von Pfungst) und aus Delius' Buch „Buddha" geschöpft hat, das allerdings das schlechteste Buch über den Buddhismus ist, das wir kennen. Immerhin hätten sich so grobe Fehler auch bei

dieser geringen Literaturauswahl vermeiden lassen, und man wird geneigt, zu schließen, daß es mit der Sachkenntnis des Verfassers auf anderen Gebieten ähnlich steht.

Der Ton des Buches läßt gleichfalls an verschiedenen Stellen zu wünschen übrig. Schimpfen ist nie ein Zeichen von Überlegenheit und Stärke, und auch Schopenhauer hat sich mit seinen heftigen Schimpfereien über die „Philosophaster" kein erfreuliches Denkmal gesetzt. Man mag über Mohammed und den Islam denken, was man will, aber daß Mohammed, außer daß er Epileptiker war, nur ein großer Betrüger und Gauner gewesen sein soll, ist mindestens eine übertriebene Behauptung, auch dann, wenn Carlyle ihn einen Cagliostro und „a wretched empty Charlatan" nennt. Wie vorsichtig man mit seinen Urteilen über die „Großen" der Menschheit sein muß, dafür bietet nicht nur die Vergangenheit Beispiele. Die Astrologie einfach einen „lizensierten Betrug" zu nennen, geht, wie man sich auch dazu stellen mag, über das Maß hinaus, das in einem Buch, das Ansprüche erheben will, erlaubt ist. Der Verfasser meint, man könnte der Menschheit keine größere Wohltat erweisen, als wenn man 90 % aller literarischen Erzeugnisse den Flammen übergeben würde. Das ist ein rigoroser Urteilsspruch, der leicht den Richter selbst treffen könnte. Freilich liegt es im Wesen des Nichtwissens, daß der Richter sich selbstverständlich von seinem Urteilsspruch ausnimmt mit derselben Naivität wie jene schottische Dame, die überzeugt war, daß im ganzen Dorfe nur zwei Personen der Hölle entgehen und in den Himmel berufen werden könnten, erstens sie selber und zweitens der Herr Pastor. „But ", fügte sie hinzu, „I have my doubts about the clergyman."

Der Verfasser hat noch einen zweiten Teil seines Werkes in Aussicht gestellt. Es wäre zu wünschen, daß er darin die Mängel, die dem ersten Teil anhaften, auszugleichen suchte. K. F.

Briefkasten

Frl. C. M. in H. In Heft 4, Jahrg. VI, steht der Ausdruck „psychische Verwandtschaft". So sehr dies dem Gefühl zusagt, so muß ich doch Dr. Dahlkes Worte gelten lassen, daß alles E r - n ä h r u n g ist. Es ist ein Sich-Aufeinanderabstimmen, das aber das Moment der „Verstimmung" in sich trägt. Ich nehme an, daß mit der erwähnten Stelle auch nicht gesagt sein soll, daß in Wirk-

lichkeit so etwas wie eine „geistig-seelische Verwandtschaft“ bestehen kann.

Antwort: Ihre Einwendung gegen den Ausdruck „psychische Verwandtschaft“ würde richtig sein, wenn damit ein feststehender Zustand gemeint wäre. Ob Dr. Heyer, den ich zitierte, so etwas meint, mag dahingestellt sein. Seine Ausführungen sind ja sehr dunkel. Ich meine jedenfalls damit die aus dem Wirken sich ergebende Hinneigung zu einer bestimmten Geistesrichtung und damit zu Personen, die sie vertreten. Das ist allerdings ein immer wieder neues Sich-Abstimmen auf diese Gedankenrichtung, ein Vorgang, der auch gleichzeitig das Moment der Verstimmung in sich trägt; insofern nämlich, als durch Änderung des Denkens die „geistige Verwandtschaft“ mehr oder weniger schwindet. Was unser Verhältnis zur Buddhalehre betrifft, so erleben wir ja dauernd praktisch Schwankungen in unserer Fähigkeit zur Achtsamkeit, Tatkraft, inneren Ruhe usw. Wir sind also streng genommen einmal dem Buddha bzw. der Lehre geistig näher, ein andermal ferner verwandt. Es ist wie bei der körperlichen oder Blutsverwandtschaft, und wie bei der Verwandtschaft zu unserer Umgebung überhaupt. Wir waren beim Sterben in der vorigen Daseinsform auf diese Umgebung so abgestimmt, daß wir hier auftauchten. Es war die in diesem Augenblick bestmögliche Umgebung für unser Wirken. Damit ist gleichzeitig gesagt, daß auch Unstimmigkeiten vorhanden waren, die sich im Laufe der Zeit vergrößern konnten. Praktisch schwankt ja auch unsere Verwandtschaft zu unserer Umgebung mehr oder weniger stark, indem wir uns zeitweise fremder, zeitweise weniger fremd fühlen.

Herr J. B. in M.:

1. Ist es richtig, daß im August in Berlin ein buddhistischer Kongreß stattfindet?

2. Halten Sie, unbeschadet der Stellungnahme zu einzelnen Punkten der Lehre, eine Einigung der deutschen Buddhisten für möglich und notwendig?

3. Wäre es nicht empfehlenswert, wenn Schritte unternommen würden, um den Vortragssaal im Buddhistischen Hause für alle Richtungen, sei es einzeln, sei es zu gemeinsamen Feiern, zu gewinnen?

4. Auf das Titelblatt der Schrift „Die Lehre von der Befreiung“ hat der Verfasser folgendes angebliche Buddhawort gesetzt: „Des seienden Wesens Vernichtung lehre ich nicht.“ Wäre

es Ihnen nicht möglich, mir die Quelle zu nennen? Ich vermute eine entstellte Wiedergabe, außerdem ist an dieser Stelle dieses Wort auch irreführend.

5. Trotzdem bin ich der Meinung, daß sogar wir deutschen Buddhisten uns zusammenfinden könnten und müßten. Wichtiger als das Wort ist die Tat. Sie schrieben ganz richtig und absichtlich auf den Kopf Ihrer Zeitschrift: Buddhistisches L e b e n und Denken.

6. Wir hier in M. halten eine Einigung und Zusammenarbeit für möglich und notwendig.

A n t w o r t : Von einem buddhistischen Kongreß erfahren wir zuerst durch Ihre Anfrage. Wie wir aus dem April-Heft des W h e e l (British Maha-Bodhi Society, London) ersehen, soll von einem europäischen buddhistischen Kongreß in diesem Jahre Abstand genommen werden. Der nach Ihrer Mitteilung beabsichtigte Kongreß kann sich also nur auf deutsche Anhänger der Lehre erstrecken. Ganz allgemein: Wir halten nichts von Kongressen. Wirklich brauchbare, praktische Arbeit kann nach unserer Überzeugung nur im kleinen Kreise geleistet werden.

Da es sich bei den „einzelnen Punkten der Lehre" um grundlegende Verschiedenheiten handelt, scheint uns eine sogenannte Einigung der deutschen Buddhisten nicht möglich, wenn man überhaupt den Ausdruck Buddhisten gelten lassen will bei Menschen, die den Grundgedanken der Buddhalehre verwischen oder gar auf den Kopf stellen. Wir haben jedoch schon öfter darauf hingewiesen, daß wir in einzelnen praktischen Fragen von Fall zu Fall eine Zusammenarbeit für möglich halten, etwa, wenn es sich um das Verhältnis zur Umwelt handelt.

In der Angelegenheit des Saales halten wir es nicht für zweckmäßig, etwas zu unternehmen. Jedes Kompromiß in dieser Hinsicht müssen wir ablehnen, da es gegen Dr. Dahlkes ausdrücklichen Willen ginge. Wir können auch nicht darauf verzichten, so lange wir überhaupt die Möglichkeit dazu haben, r e g e l m ä ß i g Feiern abzuhalten, mag es auch nur im kleinen Kreise sein. Wir haben nicht das Recht, uns diese uns zugefallene Aufgabe dadurch zu erleichtern, daß wir uns mit der Tätigkeit mehr oder weniger unklarer Persönlichkeiten einverstanden erklären, obwohl das für uns in mancher Hinsicht bequemer wäre.

Das Motto auf der genannten Schrift (die wir nicht kennen) ist eine ungenaue und aus dem Zusammenhang herausgerissene

Wiedergabe aus Majjh. 22 (Übersetzung Dr. Dahlkes, S. 282). Vgl. dazu die Lehrrede „Yamaka" (Dahlke, Buddh. als Religion und Moral, S. 124 ff. und B. L. u. D., Jhrg. IV, Heft 3). Der Verfasser rennt mit diesem Motto sozusagen offene Türen ein und erweckt den Schein, als habe der Buddha ein „seiendes Wesen" gelehrt.

Wichtig im buddhistischen Sinne ist nicht die Tat, auch nicht das Wort, sondern wichtig ist Leben und Denken, d. h. die Lassens-Tat (der Wandel) und die rechte Einsicht (das Wissen) in gegenseitiger Abhängigkeit. Wissen (Denken) ohne Wandel ist fruchtlos, aber Wandel ohne Wissen (rechte Einsicht) ist blind und führt in die Irre. Eins ist so wichtig wie das andere, und das Denken führt. Wir verweisen im übrigen auf Dr. Dahlkes Aufsatz in der „N. B. Z.", Frühjahr 1920, S. 37 ff.

Alle sogenannten Einigungsbestrebungen würden auf Kosten der Klarheit gehen und, wie ein Anhänger der Lehre uns vor einiger Zeit schrieb, einen „Seelensalat" ergeben, mit dem wir nichts zu tun haben möchten. Der unklare Kopf würde sich dabei nur noch mehr versteifen, und der klare nichts für seine weitere Klärung gewinnen, höchstens dies, daß er nach einiger Zeit um so deutlicher sieht, daß „der Klare am mächtigsten allein" ist, um Schiller etwas zu variieren. Buddhist sein heißt im Grunde allein stehen und für sich selber eintreten. Dabei kann uns keine Gemeinschaft der geplanten Art helfen. Der Inhalt aller gemeinschaftlichen Arbeit im buddhistischen Sinne, wie wir sie hier versuchen, kann unseres Erachtens nur der sein, den einzelnen in seiner Fähigkeit zu stärken, für sich selber einzustehen, d. h. zum Aufgeben bereit zu sein. Das schließt, wie wir schon früher bemerkten, nicht das unbedingte Wohlwollen zu Andersdenkenden aus. Vielmehr ist dieses Wohlwollen unumgängliche Bedingung.